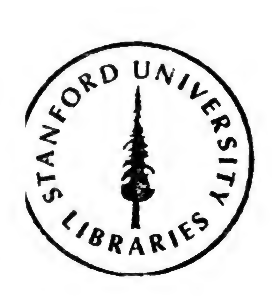



STANFORD UNIVERSITY
LIBRARIES




STANFORD UNIVERSITY
LIBRARIES

AETAS KANTIANA

Das kritische Werk Emmanuel Kants, 1724-1804, bedeutet einen entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte der deutschen Philosophie; besser, der Philosophie überhaupt. Zwischen 1780 und 1800 liess Kant erscheinen : *Die Kritik der reinen Vernunft*, 1781; *Die Kritik der praktischen Vernunft*, 1788; *Die Kritik der Urteilskraft*, 1790; *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793; *Die Metaphysik der Sitten*, 1797. Nicht aufgeführt sind dabei jene unzähligen Schriften, die dazu bestimmt waren, die in diesen grundlegenden Werken ausgesprochenen Prinzipien zu verteidigen.

Kant hatte nicht nur Schüler und Bewunderer. An Gegnern fehlte es nicht. Es waren dies vor allem die Verfechter des Wolff'schen und Leibniz'schen Rationalismus. Andererseitz waren es Fichte, Schelling und andere Idealisten, die aus den von Kant aufgestellten Prinzipien die extremsten Forderungen zogen.

Wenige Perioden waren so fruchtbar an Auseinandersetzungen von Ideen, an Versuchen von Systembildungen. Die Kant'sche Kritik gab den Anstoss zu einer ganzen philosophischen, kritischen und polemischen Literatur. Sie ist auch heute noch sehr mächtig.

Trotz der verschiedenen und oftmals gegensätzlichen Strömungen, die sie charakterisieren, bilded die *Aetas Kantiana* ein unteilbares Ganzes : etwa die ersten vierzig Jahre der Bewegung. Dieses Ganze, diese *Aetas Kantiana*, besagt eine enorme Literatur. Sie umfasst viel mehr als die grössten Autoren dieser Epoche, sie seien nun kantianisch oder nicht.

Dies ist der Grund, warum es nützlich, ja notwendig schien, die Werke in einem möglischt vollständigen Corpus zusammenzustellen. Unter dem Namen *Aetas Kantiana* werden also, im Neudruck, die Originale oder die bestem Ausgaben der repräsentativsten Werke der Kant'schen Aera publiziert werden; mit Ausnahme, wohlgemerkt, der grossen Gesamtausgaben, die leicht zugänglich sind.

IMPRESSION ANASTALTIQUE
CULTURE ET CIVILISATION
115 avenue Gabriel Lebon, Bruxelles
1968

Philosophische Bibliothek

von

J. G. H. Feder

und

Chr. Meiners.

Erster Band.

Göttingen,

bey Johann Christian Dieterich

1788.

Vorrede.

Bey dem Vorrathe litterarischer Hülfsmittel, dessen sich die hiesige Universität bisher so reichlich zu erfreuen hatte, und der schon so viele Bibliotheken und Magazine veranlasset hat, war es wohl natürlich, daß auch mir bisweilen der Gedanke entstand, eine philosophische Bibliothek in Verbindung mit einem oder mehrern meiner Collegen zu unternehmen. Das Unangenehme, was das Urtheilen über andere für mich hat, ließ aber diesen Gedanken bisher nie zum Entschluß werden. Unterdessen wurde er nicht nur sehr oft erneuert; sondern die Gründe für ihn vermehrten und verstärkten sich allmälig so, daß ich für recht hielt, ihnen nachzugeben. Ein Hauptbewegrund dazu war die Betrachtung, daß, bey der Seltenheit solcher ausländischen philosophischen Schriften, die ganz übersetzt zu werden verdienten, dennoch in manchen derselben, und

Vorrede.

Bey dem Vorrathe litterarischer Hülfsmittel, dessen sich die hiesige Universität bisher so reichlich zu erfreuen hatte, und der schon so viele Bibliotheken und Magazine veranlasset hat, war es wohl natürlich, daß auch mir bisweilen der Gedanke entstund, eine philosophische Bibliothek in Verbindung mit einem oder mehreren meiner Collegen zu unternehmen. Das Unangenehme, was das Urtheilen über andere für mich hat, ließ aber diesen Gedanken bisher nie zum Entschluß werden. Unterdessen wurde er nicht nur sehr oft erneuert; sondern die Gründe für ihn vermehrten und verstärkten sich allmählig so, daß ich sie nicht mehr [illegible] ihnen nachzugeben. Ein Hauptbewegungsgrund dazu war die Bemerkung, daß, bey der Seltenheit solcher ausländischen philosophischen Schriften, die ganz übersetzt zu werden verdienen, [illegible] zu manchen [illegible] [illegible]

in solchen, die unter uns fast gar nich in Umlauf kommen, einzelne Artikel so gut usgeführt sind, daß sie wohl werth wären asgehoben und mitgetheilt zu werden. Ene andere eben dahin bestimmende Betrachtug war die. Bey den Recensionen in den hsigen G. A. an denen ich seit 1769 nach Armöaen Antheil genommen habe, und ferrr nehmen werde, ist man durch mancherly Gründe genöthigt, so auf Abkürzung bedact zu seyn, daß viele Bemerkungen, die beyr Lesen eines Buches entstehen, und zum be|sern Gebrauch desselben manchen nützlich seyn könnten, halb oder ganz unterdrückt und weggelassen werden müssen. Hiezu kam denn endlich noch die seit einigen Jahren wieder entstandene allgemeinere und lebhaftere Aufmerksamkeit auf die Bemühungen der Philosophen, sonderlich in dem speculativen Theile ihrer Wissenschaft, und die besondere Beschaffenheit einiger dieser Bemühungen: Zeitumstände, unter welchen derjenige freylich leichter als sonst sich entschließt, thätigen Antheil zu nehmen, dem die Sache der Philosophie auch am Herzen liegt: und der sichs dabey bewußt ist, so lange und mit solchem Eifer der Untersuchung sich gewidmet zu haben, daß er ohne Vermessenheit und Unbescheidenheit seine Resultate gleichfalls zur öffentlichen Prüfung und Benutzung vorlegen darf.

Von

Von diesen Betrachtungen gerührt, hatte ich nur noch die Beystimmung und Theilnehmung meines vertrautesten Freundes und Collegen, Meiners, nöthig, um zum völligen Entschluß zu kommen. Und bey der ersten Eröffnung meiner Absicht fand ich ihn nicht so wohl beystimmend, als vielmehr mit derselben Absicht mir schon entgegenkommend.

Und das Wesentliche dieser unserer gemeinschaftlichen Absicht wird nun schon aus dem Bisherigen leicht abzunehmen seyn. Da Richten und Tadeln meinem Freunde so wenig als mir Freude macht: so ist Stillschweigen vom Unerheblichen und Auswahl des Wichtigsten in der neuesten in- und ausländischen philosophischen Litteratur unser erstes Gesetz; und überhaupt Anspruch auf Vollständigkeit in der Anzeige aller neuen Erscheinungen ganz außer unserem Plan. Dazu haben wir eben so wenig Zeit als Neigung. Und so glauben wir unsere Absichten vollkommen erreichen zu können, wenn wir alle halbe Jahre einen Band dieser Bibliothek, ohngefähr von der Stärke des gegenwärtigen, herausgeben. Aber auch dieses ist kein Gesetz, von welchem abzugehen wir Bedenken tragen werden; wenn entweder es an genugsam interessanten Producten der philosophischen Litteratur fehle, oder Gesundheitsumstände und

andere dringende Geschäfte uns hinderten, etwas der Aufmerksamkeit des Publikums würdiges zu liefern.

Zum Inhalt unserer Bibliothek aber sind viererley Artikel bestimmt Erstlich eigene Abhandlungen: die theils nach ihrer natürlichen Beziehung auf einander, theils nach zeitigen Veranlassungen gewählt werden sollen. Der zweyte Artikel wird mit ausländischer Litteratur sich beschäftigen, zum Theil Auszüge nebst der nöthigen Beurtheilung enthalten, in dem Maaße, wie Schriften uns in die Hände kommen, die einer solchen Behandlung werth sind. Im dritten Artikel werden wir über philosophische Schriften des Vaterlandes, die eine vorzügliche Aufmerksamkeit verdienen, solche Anmerkungen vorlegen, als uns zur besten Benutzung derselben nöthig, und der Bekanntmachung würdig scheinen. In der vierten Abtheilung endlich werden wir, theils kurzgefaßte Anzeigen von Büchern, theils, so oft Veranlassung dazu ist, Nachrichten geben von solchen litterarischen und andern Ereignissen, von denen wir glauben können, daß sie dem Philosophen interessant seyn, und ohne uns nicht schon bekannt genug werden möchten.

Wir

Wir machen uns nicht bloß als Herausgeber, sondern als Verfasser dieser Bibliothek bekannt; weil wir bis jetzt noch keine Ursache haben, auf Beyträge derjenigen zu rechnen, mit welchen in Gemeinschaft zu arbeiten, uns Ehre und Vergnügen seyn würde. Jeder Aufsatz aber wird jederzeit mit dem Namen des Verfassers, oder so lange dieses hinreichend ist, dem Anfangsbuchstab desselben unterzeichnet seyn.

Daß wir übrigens bey unsern angezeigten Absichten das Wort Philosophie in seiner engern und gewöhnlichern Bedeutung nehmen, mit Ausschließung der Mathematik und Physik; wird man aus unsern bisherigen Beschäftigungen, und der Anzahl von Bogen, auf die wir uns einschränken, wohl schon vermuthen. So wie wir hoffen, daß man uns den ernstlichen Vorsatz bey der Beurtheilung anderer die gewissenhafteste Billigkeit zu beobachten, ohne vorläufige Versicherung, zutrauen werde.

Feder.

Göttingen,
den 4. April 1788.

Inhalt.

Inhalt.

I. Abhandl. Ueber subjective und objective Wahrheit und die Uebereinstimmung aller Wahrheiten unter einander. Seite 1.

II. Ausländische Schriften.

1. *Th. Reid's* Essay's on the intellectual powers of man. S. 43.
2. *J. Bruce's* Elements of the science of Ethics. S. 63.
3. *Rigotey de Juorgny* de la decadence des lettres et des moeurs. S. 72.
4. *G. B. Garducci* del gusto italiano. S. 81.
5. *Wurtz* Du Magnetisme animal. S. 85.
6. *Rabaut de Saint-Etienne* sur l'histoire primitive de la grece. S. 88

III. Teutsche Schriften.

1. Herder's Ideen zur Philosophie und Geschichte der Menschheit. Dritter Th. S. 93.
2. Ueber die Weiber S. 107.
3. Abel's Plan einer systematischen Metaphysik S. 113.
4. Jacobi Ueber Idealismus und Realismus. S. 127.
5. Herder's Gespräche von Gott. S. 149.
6. Reimarus Ueber die Gründe der menschlichen Erkenntniß und natürl. Religion. S. 158.
7. Rehberg Ueber das Verhältniß der Metaphysik zur Religion. S. 163.
8. Kant's Critik der praktischen Vernunft. S. 182.

IV. Kurze Anzeigen.

1. *Richard Price* S. 219.
2. D. A. Wienholt's Beytrag zu den Erfahrungen über den thierischen Magnetismus. S. 221.
3. M. Payley's Grundsätze der Moral u. Politik. S. 222.
4. A. J. Dorsch Ueber den Unterschied der Geisteskräfte und dessen physische Ursachen. S. 225.
5. F. Ueberwasser's Anweis. zum regelmäßigen Studium der empirischen Psychologie. S. 226.
6. J. A. G. Ulrich's Eleutheriologie, oder über Freyheit und Nothwendigkeit. S. 226.
7. Villaume Von d. Urspr. u. d. Absicht. d. Uebels. S. 227
8. Ueber Kinderunzucht und Selbstbefleckung. S. 227.
9. Alexis oder von dem goldenen Weltalter. S. 228.
10. M Ehlers Winke für gute Fürsten, Prinzenerzieher und Volksfreunde. S. 228.
11. J. Locke Ueber die Erziehung der Jugend unter den höhern Volksclassen. S. 229.
12. G. A. Tittel Kant. Denkformen od. Kateg. S. 229.

I. Abhand-

I. Abhandlung.

Ueber subjective und objective Wahrheit, und die Uebereinstimmung aller Wahrheiten unter einander.

§. 1. Vorläufige Bemerkungen zur Festsetzung der Begriffe.

Unter den verschiedenen Eintheilungen der Wahrheit, ist seit einiger Zeit eine der gewöhnlichsten, zugleich aber auch eine der vieldeutigsten und dem Mißbrauch am meisten ausgesetzten die, mittelst welcher man objective und subjective Wahrheit einander entgegen setzt. Ueberhaupt bezieht sich zwar, wie solches die Namen zu erkennen geben, die eine immer auf Gegenstände der Vorstellungen und Urtheile; die andere auf Natur und Eigenschaften eines denkenden Subjects. Aber in einigen Fällen wird bey dem ersteren Begriffe die Wahrheit als

eine dem Object, ohne alle Beziehung auf irgend ein erkennendes Subject, zukommende Eigenschaft angesehen. So in dem bekannten ontologischen Grundsatze, in welchem die Wahrheit unter die allgemeinsten Attribute aller und jeder Dinge gezählt wird; omne ens est verum. In andern Fällen hingegen wird die Wahrheit zwar auch als ein Prädicat der Dinge außer uns betrachtet; aber doch in Beziehung auf gewisse Vorstellungen, mit welchen die Eigenschaften des Gegenstandes übereinstimmen müssen, wenn diesem das Prädicat des Wahren zukommen soll. So wenn von wahren Edelsteinen oder Gold, oder Documenten die Rede ist; im Gegensatz auf das Unächte, Verfälschte, Untergeschobene, Erdichtete, leeren Schein, Täuschung und Blendwerk. Endlich aber wird in einigen Fällen die objective Wahrheit als ein Prädicat der Vorstellung betrachtet; und derjenigen Vorstellung zugeschrieben, die mit der vorzustellenden Sache übereinstimmt, oder doch Grund darin, objectiven Grund hat. Dieser objectiven Wahrheit setzt man lerre Einbildungen und bloße Ideen entgegen; denen überall kein Gegenstand entspricht, oder wenigstens derjenige nicht, den man in ihnen zu erkennen vermeint.

Wenn nun im Gegensatz auf diese objective Wahrheit, Vorstellungen doch subjective Wahrheit haben sollen: so muß diese darin gesetzt werden, daß sie mit der Natur des vorstel-

lenden

lenden Subjectes übereinstimmen, oder darin Grund haben. Und nach diesem absoluten und einfachsten Begriff hat jede Vorstellung an sich betrachtet Wahrheit Denn eine Vorstellung, die in einem Subjecte vorhanden ist, kann der Natur dieses Subjectes nicht widersprechen; sondern muß vielmehr insofern damit übereinstimmen oder Grund darin haben. Bey wenigem weitern Nachdenken ergiebt sich aber bald, daß es bey dieser subjectiven Wahrheit doch einen großen Unterschied machen müsse, ob der Grund einer Vorstellungsart zu den wesentlichen, unveränderlichen Bestimmungen der Denkkraft eines Subjects gehört, oder zu demjenigen, wovon die Veränderlichkeit anerkannt ist, ob es gleich eine Zeitlang hypothetisch nothwendig seyn kann; vielleicht zu denjenigen Bestimmungen des Subjects, die ihren Grund in zufälligen äußerlichen Umständen haben, vielleicht von der eigenen Willkühr abhängen.

§. 2. Grundsätze zur Würdigung und Anwendung dieser Begriffe.

Diese zuletzt angezeigten Begriffe von objectiver und subjectiver Wahrheit sind es, auf welche der seit kurzem überhand nehmende Gebrauch ihrer Unterscheidung sich bezieht. Zur genauern Würdigung und richtigen Anwendung derselben,

sind folgende aus den Grundbegriffen selbst sich ergebende Grundsätze unentbehrlich.

1) Was für irgend ein denkendes Subject Wahrheit seyn soll, es betreffe was es wolle, muß von diesem Subjecte für Wahrheit gehalten, von ihm anerkannt werden können. Was einer Vorstellungskraft widerspricht, durch sie nicht vorgestellt und gedacht werden kann, kann von derselben auch nicht als Wahrheit vorgestellt und gedacht werden; was für ein Subject objectivisch wahr seyn soll, muß von der Erkenntniß dieses Subjects nicht ganz ausgeschlossen seyn. Es muß unter irgend einen seiner, wenn auch noch so allgemeinen und unbestimmten, Begriffe, z. B. Kraft, Eigenschaft, passen.

2) Keine Vorstellung eines denkenden Subjectes kann so rein objectivisch seyn, daß sie nicht auch von der Natur dieses Subjectes Bestimmungen an sich hätte; mag sie nun aus der eigenen Kraft dieses Subjectes hervorgegangen, oder von außen her empfangen und aufgenommen seyn. Ein jeder Zustand eines Dinges wird durch die Eigenschaften dieses Dinges, auch wenn die wirkende Ursache desselben eine äußere ist, mit bestimmt. Sonst wäre das Ding, in welchem die Veränderung bewirkt worden ist, in Absicht derselben = 0.

3) Was ein denkendes Subject, vermöge der Natur seiner Erkenntniß genöthiget ist, für ein von ihm selbst und seinen Vorstellungen verschiedenes

schiedenes Object zu halten, was ihm beständig so erscheint, das ist in oder nach der Erkenntniß dieses Subjectes auch wirkliches, von ihm und seinen Vorstellungen verschiedenes Object; und seine damit übereinstimmenden Vorstellungen und Begriffe haben objective Wahrheit. Was sollte wohl sonst objective Wahrheit seyn, in der Erkenntniß eines solchen Subjects; wenn nicht dieses?

4) Was aus objectiver Wahrheit, den subjectiven Gesetzen einer Vorstellungskraft gemäß, richtig geschlossen wird, ist gleichfalls objectivische Wahrheit.

5) In allgemeiner oder absoluter Betrachtung kann etwas objectivischwahr für eine Vorstellungskraft heißen, was derselben jetzt nicht wirklich so erscheint; wenn nur die mögliche, regelmäßige Anwendung derselben erfordert wird, um die Anerkennung davon zu bewirken.

6) Nicht alles verdient subjectivischwahr genannt zu werden, was ein denkendes Subject zu irgend einer Zeit, aus irgend einem Grunde dafür hält. Nicht dasjenige, was eben dieses Subject durch ihm erkennbare Gründe für falsch zu halten, den Grundgesetzen seines Verstandes völlig gemäß bestimmt werden kann. Sonst wäre kein Unterschied mehr zwischen Schein und Realität, zwischen Täuschung und Wahrheit, zwischen Uebereilung und gründlicher Beurtheilung.

§. 3. Folgen aus denselben.

Aus diesen Grundsätzen ergeben sich, in Anwendung auf den menschlichen Verstand, nachfolgende bestimmtere Sätze.

1) Was auf Widrspruch, auf sich einander aufhebende oder ausschließende, Bestimmungen hinausläuft, kann von uns nicht als wahr, für irgend einen wirklichen oder möglichen, endlichen oder unendlichen Verstand, angesehen werden. Denn eine Ungereimtheit, dasjenige was sich ganz und gar nicht denken läßt, und also auch in unsrer Erkenntniß nirgends den mindesten Grund hat, kann unser Verstand nicht für wahr annehmen (§. 2. No. 1.) Cartesius verfiel also auf eine Ungereimtheit, und nicht auf Wahrheit, wenn er einen Grundsatz annahm, aus welchem unmittelbar folgte, daß, wenn Gott gewollt hätte, er hätte machen können, daß die drey Winkel eines Triangels mehr oder weniger als 180° ausmachten. Wer sagen wollte, daß wir doch nicht wissen können, was bey einem andern Verstand, als der unsrige ist, denkbar, als wirklich oder möglich erkennbar, seyn möchte, macht nur des leeren Geredes mehr, und gibt seine Unbesonnenheit zu erkennen. Denn mit unserm Verstande, und nach seinen Gesetzen, müssen wir ja denken; nach einer uns ganz fremden Vorstellungsart, und mittelst eines Verstandes, den wir nicht haben, können

Wir

Wir nicht denken. Also was in unsern Verstand auf keine Weise einpaßt, eben dieß ist sinnloses und leeres Gerede, und nicht Wahrheit.

2) Was wir uns vorstellen können, und was also insoweit ohne Widerspruch ist, und absolute Möglichkeit hat, kann doch nicht für wirklich in der Natur, die wir kennen, gehalten werden, wenn wir keine Spur davon in ihr entdecken. Denn sonst müßten wir ohne allen Grund urtheilen, und erkennen was wir nicht erkennen. Eine solche absolute Möglichkeit oder Denkbarkeit kann also auch nicht zur Einschränkung oder Bezweiflung der Allgemeinheit derjenigen Vorstellungen und Urtheile gebraucht werden, die alle unsere wirkliche Erkenntniß für sich haben; sie kann nie etwas, in Absicht auf die Natur begründen, das übrigens in unserer Erkenntniß von der Natur nicht den mindesten Grund hat. Das Grundlose und unsrer gewissesten Erkenntniß widersprechende kann uns nicht Wahrheit seyn. Wer also einen Erfolg ohne alle ihn bewirkende Ursache, oder ein zweck- und regel-volles Werk, wie die Welt, unabhängig von einer verständigen Ursache für möglich halten wollte, darum weil so etwas, nach flachen, unausführlichen Begriffen, sich nicht geradezu widerspricht, stritte gegen die Grundbegriffe von Wahrheit. Denn er nähme an, was in unsrer Erkenntniß keinen

Grund hat, und von dem, was wir gewiß wissen, abweicht.

3) Was nicht nur unserm Verstande nicht widerspricht, sondern wovon wir auch mittelst vollständiger Entwicklung und Bestimmung die Möglichkeit einsehen, oder begreifen können nach der Analogie wirklicher Erfahrungen, das kann als möglich in der Natur, ja als wirklich gewesen, oder als künftig bevorstehend angesehen werden; ob es gleich nie wirklich so in unsrer Erkenntniß vorgekommen ist. Auf diese Weise kann unser Verstand bestimmt werden, an Kunstverrichtungen, die noch nicht zur Wirklichkeit gekommen, an Thaten, die noch nicht geschehen sind, an vergangene Revolutionen und Ereignisse in der Natur, dergleichen nie eine vorgekommen ist, und an ein anderes Leben, und an Erkenntnisse in demselben, dergleichen wir jetzt noch nicht haben, zu glauben, und lebendige und vernünftige Geschöpfe im Monde und andern großen Weltkörpern für wahrscheinlich zu halten. Ja die Vorstellungen von solchen der unmittelbaren Erkenntniß nie vorgekommenen Dingen können, bey aller ihrer Unvollkommenheit, dennoch objective Wahrheit enthalten; so fern sie sich nämlich auf richtige Schlüsse aus dem gewiß erkannten gründen (§ 2. Nro. 4.)

4) Nichts für objectivisch reelle Erkenntniß und Wahrheit halten wollen, als was den äußern Sinnen vorkömmt, oder in der Form des

äußern

äußern Sinns gefühlt und angeschaut werden kann; geistige Kräfte und Eigenschaften, wenn wir sie empfinden, oder als Ursachen des Empfundnen, nach den Gesetzen unseres Verstandes voraussetzen müssen, für bloße Ideen und subjectiven Schein halten wollen: dieß hieße die eine Hälfte menschlicher Erkenntnisse und ihre Gründe außer Acht lassen. Nicht weniger aber heißt es einen Theil der vorliegenden Erkenntniß verläugnen und der Natur Gewalt anthun, wenn man alle Gegenstände unserer Erkenntniß für Modificationen der wahrnehmenden Seele, und für weiter nichts erklären will; oder, sey es aus eben diesem oder irgend einem andern Grunde, uns selbst und alle übrigen Gegenstände unserer Erkenntniß für Modificationen einer einzigen Substanz. Was unsere helleste und deutlichste, unsere natürlichste und beständigste Vorstellungsart wider sich hat, das kann weder für objective, oder transcendentelle, noch irgend für subjective Wahrheit gelten. Wir können nicht für Wahrheit annehmen, was in unsere Erkenntniß nicht paßt und keinen Grund darin hat. (Nro. 1.)

5) Nicht nur aber muß sich unser Urtheil über Wahrheit nach unserer natürlichsten und vollkommensten Erkenntniß nothwendig richten; sondern eine jede Erkenntniß, die ein Mensch, wie unnatürlich und unvollkommen sie auch immer seyn mag, wirklich hat, enthält Wahrheit, oder wenn man lieber will, ist Wahr-

 heit;

heit; objectivisch und subjectivisch. Nur muß man wohl verstehen, die Rede ist von wirklicher Erkenntniß, innerer oder äußerer Anschauung, die einer hat; nicht von Beurtheilung, Schluß, Vermuthung, Auslegung, Erklärung, die einem dabey entstehen. Dieß ist das Wahre des bekannten Satzes Sensus nunquam fallunt. Er ist wahr, nicht nur darum, weil im sinnlichen Schein selbst noch kein Urtheil liegt, und kein Irrthum ohne Urtheil Statt findet; sondern auch deswegen, weil jede Empfindung irgend etwas vorstellt, wie es jetzt in gewissen Verhältnissen wirklich ist. Wenn das Empfundene nicht wirklich wäre: was sollte denn so heißen? Das Bild eines gebogenen Stabes im Wasser macht uns wirklich vorhandene Kräfte und Gesetze der Natur bekannt. Eben so die dem Gelbsüchtigen überall erscheinende Farbe. Selbst des Wahnsinnigen Erscheinungen, und die phantastischen Bilder des Schwärmers sind Darstellungen der Natur unter gewissen Umständen. Aber wenn das Kind glaubt, der Stab, von dem ihm ein gebogenes Bild aus dem Wasser entsteht, müsse auch der Hand sich gebogen anzufühlen geben, oder auch außer dem Wasser eben so dem Auge erscheinen, so irrt es sich in sein m Urtheile; und irrt sich, es mag auch seinen Irrthum noch so wenig vermuthen und begreifen. Anders können wir, die wir den Irrthum wissen, nicht darüber urtheilen. Und eben

eben so über den Selbsüchtigen, wenn er etwa aus seinen Empfindungen die Folge zöge, es müsse jedermann die Dinge eben so gefärbt sehen wie er; oder über den Wahnsinnigen und Schwärmer, wenn er seine Bilder für Erscheinungen oder Einwirkungen wirklich außer ihm vorhandener Dinge hält. Sein Urtheil ist Irrthum; ob er es gleich jetzt nicht dafür erkennt.

§. 4. Genauere Bestimmung des Begriffs von subjectiver Wahrheit, und des Werthes derselben.

Und nun läßt sich der Begriff von subjectiver Wahrheit, ihre Gränze und Unterschied vom Irrthum, endlich auch der Werth einer subjectiven Wahrheit und Erkenntniß in Vergleichung mit der andern, genauer bestimmen.

1) Jede Erkenntniß, jede Vorstellung an sich, ist Wahrheit. Denn absolute Unwahrheit, Widerspruch, gibt gar keine Erkenntniß, keine Vorstellung, ist nicht denkbar. Und die Erkenntniß, die einer hat, ist für ihn Wahrheit, wie sonderbar und ihm eigen sie auch immer seyn möchte. Und da keine Erkenntniß seyn kann, ohne etwas, was erkannt wird: so hat jede Erkenntniß ein ihr entsprechendes Object, und in so fern Objectivität, oder objective Wahrheit. Auch die Verbindung der Vorstellungen, die wir wirklich vornehmen, und überhaupt die Verhältnisse

hältnisse unter ihnen, die wir wirklich wahrnehmen, haben allemahl Wahrheit. Denn Vorstellungen die sich nicht verbinden lassen, verbinden wir nicht mit einander, können es nicht; und Verhältnisse zwischen Vorstellungen, die wir wahrnehmen, müssen auch da seyn. Es läßt sich nichts wahrnehmen, was nicht ist.

2) Aber nun kann es seyn, daß wir das, was wir erkennen, daß wir die Vorstellungen, die wir haben, für einerley halten mit dem was wir nicht kennen, wovon wir keine Vorstellung, das heißt, keine richtige, genaue, vollständige Vorstellung haben, oder mit so etwas verknüpft, als Wirkung, Ursache, Bestandtheil; daß wir also auch Namen von Dingen, die wir nicht kennen, Namen, deren rechte Bedeutung wir nicht wissen, auf unsere Vorstellungen und ihre Gegenstände anwenden; oder daß wir in dem was wir erkennen, alle übrigen Beschaffenheiten des Gegenstandes, die wir noch nicht kennen, mit begriffen, oder wenigstens einstimmig und einartig mit demselben erachten; wie derjenige, der da glaubt, daß alles an einem Menschen schön seyn müsse, weil sein Aeußeres es ist; oder wie das Kind, welches glaubt, daß gut schmecken müsse, was schön aussieht. Und da kann Irrthum entstehen. Dieser entsteht also nie, oder liegt nie in der Erkenntniß. Vielmehr entsteht er aus dem Mangel der Erkenntniß. So weit unsere Erkennt-

niß

niß wirklich reicht; so weit haben wir Wahrheit. Wenn wir aber mit unsern Erwartungen, Vermuthungen, Aussprüchen über unsere Erkenntniß hinausgehn, so gerathen wir in Gefahr des Irrthums. Irrthum entsteht aus der Verbindung, Vermengung, Verwechslung des Unbekannten mit dem Erkannten.

3) Daß nun einer seinen Irrthum nicht einsieht, daß einer meint, nach seinen Vorstellungen eine Sache recht gut zu verstehen und zu kennen, die er nicht kennt, meint das, was seiner Erkenntniß noch nicht vorgekommen ist, müsse einerley oder übereinstimmend seyn mit dem was er wisse; dieß kann wenigstens andere, die die Sache besser verstehen und seinen Irrthum einsehen, nicht verhindern — Irrthum Irrthum zu nennen. Wie verzeihlich, wie hypothetisch nothwendig, oder wie strafbar und vermeidlich solch ein Irrthum seyn möge, darauf kömmt es jetzt nicht an. Genug, Irrthum hört dadurch nicht auf Irrthum zu seyn, und wird also nicht zur Wahrheit dadurch, daß ihn Jemand, aus Verblendung, Leichtsinn, oder sonst einem ähnlichen subjectiven Grunde für Wahrheit hält; und kann wenigstens ohne Ungereimtheit, für Wahrheit nicht erklärt werden von denen die ihn, wie er ist, erkennen.

3) Aber insofern auch eine subjective Vorstellungsart auf wirklicher Erkenntniß beruht, und also Wahrheit enthält, Wahrheit insbesondere

für

für den, der sie hat; kann doch nicht behauptet werden, daß eine solche subjectivisch wahre Vorstellungsart so gut als jedwede andere von ihr abweichende und ihr gleich zu achten sey. Der Gelbsüchtige sieht alles gelb; oder was er sieht, ist für ihn jetzt wirklich so, seine Erkenntniß ist wahr. Aber es ist eine viel eingeschränktere und also unvollkommnere Erkenntniß, als die Erkenntniß eines Menschen von gesunden Augen. Dem erstern verbergen sich unter dem einen Schein von Farbe, der ihm überall nachfolgt, eine Menge von Verschiedenheiten, die der andere wahrnimmt. Jener kann also nicht mit so vielem Rechte und so gutem Grunde über die Natur der Dinge urtheilen, von welcher er ungleich weniger erkennt, als dieser. Eben so der Verrückte und der durch den Affect Halbverrückte; die zwar einiges mit mehr Kraft, lebhafter, sich vorstellen, als andere Menschen von gesundem Kopfe und ruhigem Gemüthe; aber im Ganzen doch offenbar eine viel eingeschränktere Erkenntniß besitzen. Denn in dem Grade, wie diese einen Ideen an unnatürlicher Lebhaftigkeit zunehmen, werden ihnen nicht nur ihre andern Ideen und bisher gehabten Erkenntnisse verdunkelt; sondern sie verlieren auch den freyen und rechten Gebrauch ihrer Sinne, hören, sehen und fühlen oft gar nicht mehr, was um sie und mit ihnen vorgeht. In manchen Fällen von Wahnsinn und Leidenschaft ist, wie bekannt, die

die Seele nur mit einer Idee beschäftiget, und wie an sie angefesselt. Daß aber die mehrere Erkenntniß auch in Absicht auf die Bestimmung des Verhaltens und der Regeln desselben billiger Weise den Vorzug verdiene, wenn die von dem einen Theile nicht erkannten Dinge und Beschaffenheiten für seinen Zustand doch nicht gleichgültig sind und bleiben können, ergibt sich schon aus den Begriffen; und wird daher auch von Niemanden bezweifelt werden, der nicht lieber Paradoxien sagen, als vernünftigen Gründen folgen will.

§. 5. Wahrheit im strengen und im gemeinen Sinn des Worts.

Wo Erkenntniß ist, da ist gewiß Wahrheit, nach aller Strenge des Ausdrucks. Denn es kann nicht erkannt werden, was nicht ist; und etwas und sein Gegentheil können nicht zugleich beysammen seyn. Aber Urtheile die über die wirkliche Erkenntniß hinausgehen, bey denen also Irrthum möglich ist (§. 4). Vermuthungen, Schlüsse, heissen doch auch sehr oft Wahrheit in gemeiner Sprache. Ja wenn man ein wenig genauer untersucht, so wird man bald gewahr, daß bey weitem der größere Theil von dem, was die Menschen im gemeinen Leben am einstimmigsten für Wahrheit gelten lassen, und bey ihren Entschließungen und Handlungen zu

Grunde

Grunde legen, solche über die wirkliche Erkenntniß, die sie haben, weggehende Vorstellungen von Dingen und deren Beschaffenheiten sind. Sie heissen Wahrheit, obgleich der Irrthum dabey nicht für unmöglich erklärt werden kann; weil kein vernünftiger Grund vorhanden ist, diesen möglichen Irrthum für wirklich zu halten, und zu fürchten; vielmehr alle vorräthige Erkenntniß, beym besten Gebrauch derselben, fürs Gegentheil zeugt. Dieser Begriff stimmt also in so fern doch mit dem ersten und strengen Begriff von Wahrheit überein; daß immer in der bestmöglichen Erkenntniß die Wahrheit gesetzt werden muß, und statt der wirklichen Erkenntniß das Nichterkannte zum Grund des Urtheiles zu machen, den Gesetzen des Verstandes zuwider ist. (§. 2. 3.) Hauptsächlich aber unterstützt diesen gemeinen Begriff das menschliche Bedürfniß. Denn wenn wir nichts urtheilen und beschließen, nichts annehmen und darauf bauen wollten, als was uns durch vollständige Erkenntniß und Einsicht gewiß geworden ist; wie sollten wir unser Leben erhalten, und für uns und andere nützlich machen? Weil denn aber doch bey dieser gemeinen Wahrheit Irrthum möglich ist: so gibt sich hiebey der allerwichtigste Unterschied zwischen subjectiver und objectiver Wahrheit zu erkennen. Denn zufolge jenes Begriffes könnte es seyn, daß ein Mensch bey dem besten, vernünftigsten Gebrauche seiner Erkenntniß, bey

der

der ihm möglichen genausten und sorgfältigsten Untersuchung, und in einem Fall, wo, unentschieden und unentschlossen zu bleiben, ihm auch nicht einmal erlaubt ist, zu einem Urtheil sich bestimmte, das ihm unzweifelhaft schien, für welches er, wenn es darauf ankäme, sein Leben ließe, wie man sich auch im gemeinen Leben bisweilen ausdrückt; und — welches beym Erfolg, oder der vollständigern Kenntniß von der Sache, die ein anderer bereits hat, dennoch irrig befunden würde.

Wie oft dieß Looß die Menschheit treffen möge; ist so leicht nicht zu entscheiden. Aber daß solche Fälle wirklich vorkommen, also auf diese Weise doch wohl manches richterliche Urtheil gefällt worden seyn möge, welches vor menschlicher Vernunft wahr oder vollkommen begründet, und in der Sache selbst, objectivisch, doch irrig war; wird schwerlich Jemand zu läugnen unternehmen.

Aber wie unläugbar dieß auch immer seyn mag: so bleibt doch noch ein sehr großer Unterschied zwischen dieser subjectiven Wahrheit und dem Fürwahrhalten, welches nur eine Folge vom verrückten Kopf oder vom unterlassenen Gebrauche der Vernunft ist. Was der vernünftige Mann, wann seine gegründetesten Vorstellungen, vermöge unvorhersehbarer Umstände, durch den Erfolg widerlegt werden, sagen, und seinem Gegner antworten kann, der stolz trium-

phiert, weil seine verwegenen Prophezeihungen auf diese Weise in Erfüllung gingen: Ich freue mich doch, nicht deiner Meinung gewesen zu seyn, nicht wie du geurtheilt zu haben: kann das der hitzige Kopf sagen, der urtheilte, wie's ihm die Leidenschaft eingab, oder der Verrückte, wenn er von seiner Narrheit geheilt wird; oder der leichtsinnige Bube, wenn er zur Erkenntniß kommt; der eingebildete Thor, wenn er weise wird? Es setzet schon sehr viel voraus, ehe einer zur Entscheidung, was in einer Angelegenheit für ihn Wahrheit sey, berechtiget ist. Wenn einer noch nicht alles genau erwogen hat, was ihm von der Sache zu erkennen möglich ist; oder wenn bey genauer Ueberlegung einer finden müßte, daß er überall noch zu wenig von der Sache einsehe, um ein gegründetes Urtheil über sie fällen zu können: so ist er zu jener Entscheidung noch nicht berechtiget. Der Verstand hat seine festgegründeten Gesetze; vermöge derselben bleibt ein Unterschied zwischen Wahrheit und Irrthum; ob dieser gleich auch seinen subjectiven, ihn hypothetisch nothwendig machenden Grund hat; und obgleich die menschliche Wahrheit nicht überall vor dem Irrthum gesichert ist.

§. 6. Besondere Anwendung auf die äußern Empfindungen.

Daß das wirkliche Daseyn außer uns vorhandener Dinge, als der Gegenstände der natürlichen

türlichen äußern Empfindungen, zu den Grund-wahrheiten des menschlichen Verstandes gehöre, die sich wohl nach und nach aufklären können, mittelst der Vereinigung mehrerer gleichartiger, und des Gegensatzes verschiedenartiger Eindrücke, aber immer doch auf ihrem eigenen Grunde beruhen; dieß sollte man doch wohl schon schließen aus den so oft erneuerten vergeblichen Versuchen so wohl derjenigen, die die Realität dieses Daseyns zweifelhaft machen, als auch derjenigen, die es mit anderweitigen allgemeinern Vernunftgründen beweisen wollten. Man braucht auch nur den Gründen des Begriffes von Realität, Wirklichkeit, Daseyn, nachzugehen, um sich zu überzeugen, daß die Anwendung desselben auf die Gegenstände ächter äußerer Empfindung seinem ursprünglichen Grund und Gehalt vollkommen gemäß ist. *) (S. Ueber R. u Causs. §. 16 ff.) Und die Beschaffenheiten, die wir mittelst unserer Sinne an diesen Dingen wahrnehmen, sind wirkliche Beschaffenheiten derselben; unsere Vorstellungen

*) Kant hat in der neuen Ausgabe seiner Kritik sich gegen den Idealismus so nachdrücklich, als möglich, erklärt (Vorrede S. XXXIX f.); und dem gemäß im Werke selbst verschiedene wesentliche Veränderungen gemacht. Dieß muß die Hochachtung eines jeden wahren Philosophen für ihn vermehren. Die Art aber, wie er nun gegen den Idealismus dogmatisirt, thut mir nicht völlig Genüge. Ich finde in der Folge vielleicht Gelegenheit, hierüber und über einige andere Lehrpunkte, in Rücksicht auf diese neue Ausgabe, mich weiter zu erklären.

stellungen von ihnen haben Objectivität, oder objective Wahrheit, wenn sie übereinstimmen mit dem, was die richtige Beobachtung oder wirkliche Wahrnehmung davon zu erkennen gibt. Denn die uns erkennbaren Dinge sind unsere Objecte. Daß aber die objective Wahrheit dieser unserer Vorstellungen, oder die Objectivität dieser sich uns zu erkennen gebenden Beschaffenheiten darin bestehe, daß diese Dinge Eigenschaften an sich haben, vermöge welcher sie auf solche Sinne und Empfindungskräfte, wie die unsrigen jetzt sind, so wirken und so sich offenbaren, auf andere Sinne also anders wirken, durch sie anders sich zu erkennen geben müssen; dieß sieht der Verstand dabey leicht ein; so wohl mittelst der so häufig vorkommenden Erfahrungen, daß nach dem verschiedenen Zustande der Sinnenwerkzeuge, der verschiedenen Entfernung u. s. w. derselbe Gegenstand verschiedentlich sich zu erkennen gibt; als auch mittelst der allgemeinern Wahrheit, daß, wenn ein Ding auf das andere wirkt, der Effect nicht nur nach der Natur jenes einwirkenden, sondern auch nach den Beschaffenheiten des die Wirkung aufnehmenden andern Dinges sich richte. So kann man also, wenn man will, den Wahrnehmungen der äussern Sinne subjectivisch objective Wahrheit zuschreiben.

Nun ist aber doch ausgemacht, daß ohne eine gegenwärtige solche Einwirkung wirklich

außer

außer dem Menschen vorhandener Gegenstände, Wahrnehmungen entstehen können, welche bey voreiligem Urtheile, oder bey innerlich verhinderter vollständiger Beachtung und Vergleichung (im Traum und Wahnsinn) für Wahrnehmungen wirklich äußerlich vorhandener Dinge gehalten werden. Wenn es gar nicht möglich wäre, sie zu unterscheiden, so würde nicht die Rede davon seyn können. Können sie aber von der ächten äußern Empfindung unterschieden werden; so können sie einmal die Wahrheit dieser letztern nicht aufheben oder verdächtig machen; und das Unvermögen derjenigen, die im Zustande eingeschränkterer Erkenntniß sie nicht unterscheiden, kann ihren Irrthum in dem Urtheile derer, die bessere Erkenntniß haben, nicht zur Wahrheit machen; eben so wenig als unsere beste Erkenntniß zu leerem Wahn, Täuschung und Irrthum gemacht werden kann, durch das Sagen desjenigen, der es behaupten will, ohne es, mittelst einer bessern Erkenntniß, als wir haben, zu wissen. Die beste Erkenntniß ist aber hier immer diejenige, die die meiste Wahrnehmung und Unterscheidung enthält; oder bey welcher sich die meisten Wahrnehmungen miteinander vereinigen und übereinstimmen. Immer aber ist es die Empfindung selbst, welche das Urtheil, oder Meinung und Ausspruch über die äußern Gegenstände begründet, oder widerlegt und berichtiget. Denn die Empfindung ist hier Erkenntniß,

niß, und auf Erkenntniß muß Urtheil sich gründen, wenn es nicht übereilter unsicherer Ausspruch seyn soll. Dem Träumenden, dem Wahnsinnigen fehlt es auch nicht an Urtheilskraft und subjectiver Vernunftmäßigkeit derselben; sondern an der ächten Empfindung fehlt es ihnen *). Wenn die Sinne des Träumenden erwachen; wenn die Seele des Wahnsinnigen wieder frey wird von den Fesseln, die ihr die allzu lebhafte Phantasie angelegt hat, daß sie wieder reine äußere Eindrücke mit voller Aufmerksamkeit vernimmt und beachtet: so ist das richtige Urtheil auch bald wieder da.

In

*) Bisweilen entsteht einem wohl auch im Traume der Gedanke, daß, was da vorkömmt, beschäftiget, erfreut und ängstiget, nur Traumbilder seyn. Aber wie geschieht dieses? Gewöhnlich mittelst der, in einem vorhergehenden Zustande des Wachens, bey der Erinnerung an eben diese oder ähnliche gehabte Traumbilder, bewirkten Anschließung dieses Gedankens. Oder vermöge einer im Traum entstehenden lebhaften Erinnerung an gehabte Erfahrungen vom Gegentheil dessen, was jetzt sich darstellt. — Wie wenig die Vernunft allein im Stande ist, die Täuschung zu vernichten; lehren allerley Erfahrungen. Mehrere male habe ich mich bey sonderbaren Träumen, an die Regeln der Logik erinnert, nach welchen ächte Empfindungen zu erkennen und von täuschenden Vorstellungen zu unterscheiden seyn; und habe sie anzuwenden gesucht, und — anzuwenden geglaubt; z. B. die Regel, den Gegenstand unter mehrere Sinne zu bringen, zu befühlen. Und — habe, in optima forma, mich tiefer in die Täuschung hineinräsonnirt.

In so fern also Vorstellungen, Urtheile, Erwartungen von den Dingen außer uns Empfindung für sich, nicht wider sich, haben, unmittelbar, oder mittelst der, nach den Gesetzen des Verstandes, daraus entstehenden Schlüsse; in so fern haben sie Wahrheit.

§. 7. Subjective und objective Wahrheit der innern Empfindungen.

Empfindungen, die aus den innersten, keinem äußern Sinn mehr erkennbaren Theilen oder Kräften unserer Natur entspringen, können als ihren Gegenstand in sich selbst enthaltend, oder deutlicher, selbst als Gegenstand der Wahrnehmung betrachtet werden. Und so ist in ihrer subjectiven Wahrheit, oder darin, daß sie Jemand wirklich hat oder gehabt hat, nicht bloß vorgibt oder erdichtet, ihre objective Wahrheit schon mitenthalten. Diese erfordert im mindesten nicht, daß irgend ein anderer noch um sie wisse, sie kenn, und etwas ähnliches an sich selbst erfahren habe. Wer von seinem Empfindungen redet, wie er sie gehabt hat, sagt Wahrheit von einer wirklichen Sache, oder objective Wahrheit; auch für andere, so fern diese nur im Stande sind ihn zu verstehen, und von der Aufrichtigkeit und Genauigkeit seiner Aussage sich zu überzeugen.

Aber Urtheil, Ausspruch, Beschreibung, Nachbildung gehen auch hier oft über die wirkliche Erkenntniß hinweg, mengen Vermuthungen, unsichere Schlüsse mit ein. Vermuthung des Grundes und Ursprungs; wobey, zumal im Falle der innern Empfindungen, so leicht etwas übersehen ist; oder einer der bemerkten Ursachen zu vieles zugeschrieben wird; Vermuthung, daß alle andere Menschen, oder doch wir zu jeder andern Zeit von der bemerkten Ursache und Veranlassung eben so werden afficirt werden; weil man nicht bemerkte, wie vieles von der dermaligen subjectiven Stimmung, dem ganzen innern und äußern Zustand, in dem man sich befand, herkam.

Und so wird leicht das Urtheil falsch, wie unleugbar richtig auch die Empfindung war. Und es fehlt dem Urtheil insbesondere an objectiver Wahrheit; wenn es als bewirkender Gegenstand oder Ursache der Empfindung annimmt, was sie nicht erzeugt hat, vielleicht nirgendwo existirt; oder als allgemein zureichende Ursache, was nur in einem gewissen Gemüthe, und bey einer gewissen Stimmung desselben, solche Empfindungen hervorbringen konnte. Gesundheitszustand, Temperament, Alter, vorgefaßte Meinungen und Ideenadsociationen sind bekannte subjective Gründe zu sehr verschiedenen innern Empfindungen bey einerley objectiver Veranlassung, im artistischen, moralischen und religieusen Fache.

§. 8.

§. 8. Ob zur objectiven Wahrheit allgemeine Anerkennung gehöre?

Die Objectivität unserer Erkenntniß oder Wahrheit ist von einigen darin gesetzt worden, daß es allgemeine, oder doch gemeine Vorstellungsart sey. Wie fern dieses Grund habe, oder nicht, kann aus dem Bisherigen erhellen. Es hat in so weit Grund, als sich erstlich vermuthen läßt, daß eine Vorstellung von einer Sache, die in dieser Sache selbst ihren Grund hat, auch anderen entstehen müsse, die mit gleichen Erkenntnißkräften und Hülfsmitteln sie wahrnehmen; und im Gegentheil, wenn dieß nicht geschieht, zu vermuthen stehet, daß das Eigene einer Vorstellungsart auch nur von subjectiven Gründen oder andern Mittelursachen herrühre. Das Verhältniß einer Sache zu andern ist auch an sich schon etwas Aeußeres, und also vom subjectiven mehr sich unterscheidendes, als das Verhältniß einer Sache zu uns. Endlich sind in gemeiner Sprache die Gegenstände nur das, was der gemeinen Erkenntniß sich darstellt; nicht das, was abweichend von gemeiner Erkenntniß nur in Wenigen vorgeht, die die Sprache nicht bestimmen können.

Bey allem dem ist es doch durch die Erfahrung sowohl als durch die Begriffe schon ausgemacht, und mit den nächstvorhergehenden Bemerkungen auch vereinbar, daß eine ganz beson-

dere Erfahrung, individuelle Vorstellungsart und innere Empfindung die objectivisch wahre; und das widersprechende Urtheil aller andern irrig seyn könne. Dieß würde der Fall seyn, wenn ein Mensch unter lauter Halbblinden oder Gelbsüchtigen mit seinen gesunden Augen die mehrern Farben wahrnähme, welche die eingeschränktere Empfindungskraft der übrigen nicht unterschiede. Dieß war der Fall, als Copernicus noch der einzige war, der die gedoppelte Bewegung der Erde einsah; und ist der Fall, so oft ein Verbesserer gemeiner Vorurtheile und Irrthümer noch die Menge wider sich hat. Die Vermuthung mag immerhin für subjectiven Grund bey individueller Eigenheit einer Denkart seyn, so lange Vermuthung noch Statt findet; und die Sprache richtet sich freylich nach der gemeinern Vorstellungsart. Aber Vermuthung gilt nicht gegen Empfindung oder deutliche Einsicht der Vernunft; und die Sprache mit ihren Irrthümern kann die Wahrheit nur verdunkeln und aufhalten, nicht vernichten.

§. 9. Vergleichung einiger andern Eintheilungen der Wahrheit.

Die Unterscheidung subjectiver und objectiver Wahrheit, deren Aufklärung und Sicherung gegen Mißbrauch ich bisher zur Absicht gehabt habe, findet sich, so viel mir jetzt bekannt ist, wenn

wenn man nur ein wenig in das vorige Zeitalter der Philosophie zurückgeht, entweder gar nicht, oder doch nicht in dem Sinn, in welchem sie gegegenwärtig von vielen gebraucht wird. Und wer auf den Mißbrauch aufmerksam gewesen ist, der schon davon gemacht wird, oder bemerkt hat, wie, bey aller Bemühung den Sinn derselben genau zu bestimmen, die Namen des Subjectiven und Objectiven der Wahrheit doch immer noch etwas Schwankendes und Vieldeutiges behalten; dürfte vielleicht nicht ohne Grund zweifeln, ob die Einführung dieser Kunstwörter vortheilhaft sey.

Aber wer sich denn nicht, an ihrer Stelle, nach der Absicht einzelner Fälle verschiedener Redensarten und Umschreibungen bedienen wollte, wer durch andere, länger schon übliche, Ausdrücke der Schulsprache die Stelle jener Eintheilung oder dieser gemeinen Ausdrücke ersetzen zu können glaubte; würde doch auch bey genauerer Prüfung sich in mancher Verlegenheit finden.

Die Unterscheidungen logischer, metaphysischer und physischer Wahrheit, formeller und materieller Wahrheit, des Wahren in abstracto und in concreto, der Nominalwahrheit und Realwahrheit, haben alle etwas der bisher erwogenen Unterscheidung, subjectiver und objectiver Wahrheit, nahe kommendes, und in einigen Fällen ganz einpassendes. Aber auch bey diesen Ausdrücken weichen die Erklärungen der Schulen

von

von einander ab; und ganz trifft keine mit der letzten überein.

Es wird nicht am unrechten Orte, und für die Absicht dieser Abhandlung nicht nur, sondern überhaupt vielleicht auch nicht ohne allen Nutzen seyn; wenn über diese andern Eintheilungen der Wahrheit hier einiges bemerkt wird.

Zunächst mit der Unterscheidung subjectiver und objectiver Wahrheit muß wohl die Eintheilung der W. in logische und metaphysische verwandt scheinen; weil einige Philosophen sie für ganz gleichbedeutend angesehen haben. Aber die Erklärungen dieser Eintheilung lauten nicht einstimmig. Crusius erklärt die metaphysische W. in dem er sie für einerley mit der objectiven ansieht, für die Wirklichkeit oder Möglichkeit des Objects selbst, wiefern man dasselbe überhaupt als etwas, welches sich von irgend einem Verstande erkennen lässet, betrachtet; die logische aber oder subjective für die Wahrheit in einem wirklich vorhandenen Verstande, oder die Uebereinstimmung der Vorstellung mit der objectiven Wahrheit *). Mit diesen Begriffen stimmen schon nicht genau überein diejenigen, welche die metaphysische Wahrheit durch die Uebereinstimmung des Objectes mit unserer Vorstellung erklären; und die logische durch die Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Objecte

*) Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit §. 52.

jecte *). Noch mehr abweichend von den Begriffen anderer erklärt Ridiger die metaphysische Wahrheit für die Uebereinstimmung mit der beständigen Empfindung **); weswegen sie denn auch nur a posteriori erwiesen werden könne, nicht a priori. Ohne mich in alle die Bemerkungen einzulassen, zu welchen diese Erklärungen und ihre Abweichung von einander Anlaß geben könnten; will ich nur das berühren, daß sie weder mit dem vorher erörterten Sinn der jetzt üblichen Unterscheidung subjectiver und objectiver W. noch mit den gewöhnlichsten und zweckmäßigsten Begriffen von Logik und Metaphysik, wie doch billig geschehen sollte, zusammentreffen. Nach dem Vorhergehenden ist ein mehrerer Unterschied und Abstand zwischen subjectiver und objectiver Wahrheit, als hier angenommen wird; und brauchte wenigstens nicht überall und immer die subjective Wahrheit mit der objectiven, oder mit dem, was irgend einem Verstande an einem Objecte erkennbar ist, oder bey der vollkommendesten Erkenntniß sich offenbart, übereinzustimmen (§. 5.) Und wenn man die üblichsten und zweckmäßigsten Begriffe von Logik und Metaphysik zu Grunde legt, nach welchen die Logik, als Grund- oder Instrumental-Philosophie, die allgemeinsten Lehren vom rechten Gebrauch des Verstan-

*) HOLLMANNI *logica* § 114 seq. ROETENBECCII *Logica Vetus et noua* §. 772, 1173.

**) *De sensu veri et falsi* lib. I. cap. I. §. 10.

Verstandes und der Unterscheidung des Wahren und Falschen enthalten, die Metaphysik aber mit der Erforschung derjenigen Kräfte und Gesetze der Natur sich beschäftigen soll, die sich nicht sinnlich wahrnehmen lassen: so entstehen ganz andere Erklärungen von logischer und metaphysischer Wahrheit, als die vorher angezeigten sind. Denn so kann metaphysische Wahrheit nichts anders heißen, als die Vorstellung von der Natur, oder irgend einer ihrer Kräfte, Aeußerungen und Verhältnisse, welche ohne unmittelbare Hülfe der Sinne (auf deren Zeugniß die physische Wahrheit beruht) oder auch abweichend vom Schein derselben, der Verstand, aus den innern Wahrnehmungen, oder der Uebereinstimmung aller seiner Erkenntnisse zusammen genommen, seinen Grundgesetzen gemäß ableitet. So ist also unsre metaphysische Wahrheit freylich auch subjective Wahrheit; eben weil sie in uns ist, und nach den Gründen und Gesetzen unserer Erkenntniß sich richten muß; ob sie gleich nicht so, wie die physische, von der Natur unserer äußern Empfindungswerkzeuge, und andern äußerlichen zum absoluten Wesen des Objectes und unserer selbst nicht gehörigen, Umständen, abhängig ist. Keiner unserer größten Metaphysiker wird wohl den Beweis übernehmen wollen, oder zu führen im Stande seyn, daß die bestmöglichste, bewiesenste, begründeteste menschliche Metaphysik in allen Punkten genau übereintreffen müsse mit den nothwendigen

wendigen Vorstellungen eines jeden andern Verstandes von der innersten Natur und den allgemeinsten Verhältnissen der Dinge; oder, wenn man lieber will, mit der absoluten Objectivität der Dinge.

Logische Wahrheit aber muß Wahrheit im allgemeinsten und weitläuftigsten Sinn seyn, den das Wort irgend haben kann; weil die Logik es mit allen Arten von Wahrheit zu thun hat, ihr Grundbegriff also keinen derselben ausschließen darf. Daher hat man, nach diesem logischen Grundbegriff, zur Wahrheit nicht mehr gefordert, als **Gedenkbarkeit**; ob nun dem Gedenkbaren, oder der Vorstellung, ein Object entspricht oder nicht, ob ein sinnliches oder nicht sinnliches. Subjectivisch muß also freylich jede logische W. seyn; und subjectivisch wahr seyn ist zur logischen W. auch genug. Aber dennoch ist nicht jede subjective Wahrheit bloß Wahrheit in diesem allgemeinen logischen Sinn; und dieser logische Grundbegriff schließt sich eben so wohl an die objective als die bloß subjective Wahrheit an.

Mit subjectiver und objectiver Wahrheit haben auch Verwandschaft die Wahrheit *in abstracto* und *in concreto*. Denn die abstracta, die allgemeinen Wesen und Beschaffenheiten der Dinge, sind nur, wie man sie auch genannt hat, **Gedankendinge**, entia rationis; existiren nicht so abgesondert und unvollständig in der Natur,

sondern

sondern sind nur Vorstellungsarten. Aber man wird leicht von selbst bemerken, daß der Unterschied des Subjectiven und Objectiven im Vorhergehenden doch auf etwas anderes abzielte, als auf den Unterschied des Allgemeinen und Individuellen in dem was gedacht wird. Im Sinn jener Unterscheidung kann bey Vorstellungen, sie mögen etwas Individuelles betreffen oder etwas Allgemeines und Abstractes, immer noch gefragt werden, ob und in wie weit ihr Grund in einem vom denkenden Subjecte verschiedenen Objecte, oder im erstern liegt. Es giebt sehr ausführlich bestimmte, individualisirte Vorstellungen, die doch bloße Ideen oder Ideale sind, ohne ein entsprechendes reelles Object in der Natur zu haben.

Eben so stimmen auch die Begriffe von Nominal und Real-Wahrheit nicht völlig damit überein. Eine Nominalwahrheit, das heißt eine Vorstellung oder ein Urtheil, wovon der Grund ein durch die angenommene Bedeutung eines Wortes festgesetzter Begriff ist, dessen Realität noch nicht bewiesen ist, kann freylich nicht für objective Wahrheit, im eigentlichsten Sinn, sondern nur für subjective gelten. Allein subjectiv kann doch auch eine Wahrheit oder Vorstellungsart seyn, die einen ausgemacht reellen außer dem vorstellenden Subjecte vorhandenen Gegenstand hat, der nur dem Einen um subjectiver Gründe willen anders erscheint, als andern.

Was

Was endlich die Namen der formellen und materiellen Wahrheit betrifft: so ist es zwar gewöhnlich, bey der logischen Eintheilung der Vorstellungen denjenigen Unterschied, der seinen Grund in dem erkennenden Subjecte hat, den formellen, und denjenigen, der vom Objecte selbst herrührt, wie den objectiven, so auch den materiellen zu nennen. Allein wenn man sich erinnert, daß es dieser formellen und materiellen Verschiedenheiten der Vorstellungen vielerley gibt; daß jene sich auf die Grade der Klarheit und Deutlichkeit, Vollständigkeit und Bestimmtheit der Begriffe, so wie diese sich auf den mehrern oder mindern Umfang und Gehalt, auf die Erkennbarkeit durch äußere oder innere Sinne u. s. w. beziehen: so wird man schon darum die Namen des Formellen und Materiellen nicht sehr brauchbar finden, das Subjective und Objective der Wahrheit damit zu unterscheiden. Auch ist es sonst schon üblich, unter der formellen Wahrheit das allgemeine Wesen der Wahrheit zu verstehen, und das Materielle der Wahrheit sich in dem bestimmtern, physischen oder metaphysischen, historischen oder moralischen Inhalte eines Satzes zu denken. So sagt man bisweilen, daß die Logik es nur mit der formellen Wahrheit zu thun habe; wie wohl sie, um gemeinnützig zu seyn, nicht bey der ganz allgemeinen Erörterung des Wesens der Wahrheit stehen bleiben, sondern von den bestimmtern Materien oder Ge-

genständen, mit denen wir es beym Forschen nach Wahrheit zu thun haben, das Allgemeine noch mitnehmen muß.

Wenn man aber das Formelle oder die Form der Erkenntniß eben dasjenige nennen wollte, was subjectiven Grund hat, und den objectiven Grund das Materielle der Erkenntniß und Wahrheit: so wären auf diese Weise freylich die beiderley Unterscheidungen gleichbedeutend gemacht. Nur bewiesen wäre mit dieser Nominalerklärung noch nicht, daß alles das, was nach einem sonst zulässigen Sprachgebrauch zur Form der Erkenntniß gerechnet werden möchte, bloß subjectiven Grund habe. Daß wir z. B. die Körper im Raum ausgedehnet und außer einander wahrnehmen; und in der ganzen Natur Ordnung und Zusammenhang; welches freylich gesagt, aber noch nicht bewiesen worden ist; und ohne der Natur unsrer Erkenntniß Gewalt anzuthun, nicht behauptet werden kann. Am Ende mußte doch eben diese Philosophie einen Theil von dem, was sie, nach ihren ersten Grundsätzen für subjectivisch erklärte, selbst wieder für objectiv gelten lassen; nämlich das Allgemeine in der Anschauung oder Empfindung, um doch etwas für den Namen des Objectiven zu haben. Daß es aber überhaupt wenigstens dem Sprachgebrauch nicht zuwider sey, die Form einer Sache, also auch der Erkenntniß, von einer äusserlichen Ursache abhängig anzunehmen; wird

wohl

wohl schwerlich Jemand leugnen wollen, wer ein wenig bedenkt, wie die meisten Formen der Dinge entstehen.

Die absolut letzten Gründe unserer Erkenntniß, in wie fern diese innerlich oder äußerlich sind, auszumachen; ist überall nicht Sache unserer Philosophie. Nur darauf muß es uns ankommen, die nähern, uns noch erkennbaren Gründe so anzugeben, und da anzunehmen, wie und wo sie sich, bey unserer begründetesten Erkenntniß, zeigen; wenn wir nicht, statt aufzuklären, verwirren und irre machen wollen. Und da muß dann wohl auch von dem, was Form unsrer Erkenntniß heissen kann und sonst geheissen hat, vieles, und überhaupt mehr, als die überspannte Skepsis gern zugibt, für objectivisch wahr und gegründet angesehen werden.

§. 10. Von der Uebereinstimmung aller Wahrheiten unter einander.

Je mehr man Arten der Wahrheit von einander unterscheidet, und je weiter man dabey die Begriffe von einander abstehen lässet, oder wohl gar einander entgegen setzt; desto bedenklicher muß die Behauptung scheinen, daß keine Wahrheit der andern widerspreche, sondern alle auf das vollkommenste mit einander übereinstimmen. Und doch ist diese Behauptung in den Schulen der Philosophen nicht nur sehr gewöhnlich; son-

dern sie wird für einen der wesentlichsten und wichtigsten Grundsätze der Vernunft gehalten. Zwar ist einmal, wie bekannt, ein sehr heftiger Streit darüber in Teutschland geführt worden *); aber mit so großem Nachtheil derer, die behaupten wollten, daß eine Wahrheit der andern widersprechen könne, die theologische der philosophischen; daß dieser Streit um so weniger in der Sache begründet scheinen möchte.

Und doch kann bey einem gewissen Blick, auch nur auf dasjenige, was in dem bisherigen über Wahrheit und Arten derselben angemerket worden ist, Zweifel gegen die Uebereinstimmung aller Wahrheiten unter einander immer leicht entstehen. Es wird also nicht überflüssig seyn, die Gründe, womit diese Uebereinstimmung bewiesen wird, näher anzugeben; weil dabey der Sinn der Behauptung selbst, und die Auflösung der Zweifel am leichtesten zu finden seyn wird.

Man behauptet also die Uebereinstimmung aller Wahrheiten, die nothwendige Harmonie im ganzen Reiche der Wahrheiten darum; weil, wenn eine Wahrheit der andern widersprechen könnte, etwas und sein Gegentheil zugleich seyn, und das Widersprechende denkbar seyn müßte; welches aber dem innersten Gefühl und den Grundgesetzen des Verstandes entgegen ist, und also

*) S. BRVCKER *Hist. crit. philos.* Tom. IV. p. 778. sqq.

also nicht behauptet werden kann. Dieser Grund ist unerschütterlich; aber die genaue Rücksicht auf ihn bestimmt die Behauptung selbst auch nur dahin,

1) daß bey völlig ausgemachter, objectiver Wahrheit, Wahrheit im strengsten Sinn (§. 5.) Widerspruch nicht statt finden können. Denn wo wir gewiß sind, daß etwas so ist, da ist das Gegentheil unmöglich.

2) Daß ein und derselbe Mensch nicht zugleich annehmen und für wahr halten könne, was, nach seinen eignen Vorstellungen, sich widerspricht. Denn niemand kann das Widersprechende denken.

Aber mit dem allen besteht nun noch sehr wohl, daß der subjectiven Wahrheit — im minder strengen Sinn des Wortes (§. 5.) die objective Wahrheit widersprechen könne; oder die subjective Wahrheit des einen Menschen der subjectiven Wahrheit eines andern, oder auch desselben Menschen zu verschiedenen Zeiten. Denn das heißt weiter nichts, als daß ein Mensch durch seine Bedürfnisse und Pflichten zufolge des besten Gebrauches der nach seinen Kräften und Umständen ihm möglichen Erkenntniß, bestimmt seyn könne, Vorstellungen und Meinungen für wahr anzunehmen und mit aller Zuversicht zu befolgen, welche durch eine völligere Einsicht in die Natur der Sache widerlegt werden würden. So in Absicht auf Speisen, Arze-

 neyen,

neyen, Freundschaft, Schuld und Unschuld. — Wie oft; ist hiebey nicht Frage.

Hätte nun aber, diesem nach, der von Philosophen und Obrigkeiten so verketzerte und verurtheilte Helmstädter Theolog Daniel Hoffmann nicht doch etwa Recht gehabt, zu sagen, daß die Philosophie (nemlich subjectivisch betrachtet, wie sie unter den streitenden Parteyen auftritt,) bey ihrem besten Gebrauch (in vero et verissimo vsu *) den geoffenbarten, der sich selbst überlassenen Vernunft schlechterdings nicht erkennbaren Religionswahrheiten sich feindselig widersetzen könne?

Keineswegs. Denn zum rechten Gebrauch der Vernunft, zur wahren Philosophie, gehört vor allen Dingen auch, die Gründe seiner Vorstellungen und Urtheile dergestalten zu prüfen, daß der Grad des Zutrauens, den sie verdienen, erhelle; also höchste Gewißheit, wobey das Gegentheil schlechterdings unmöglich ist, und diejenige Wahrscheinlichkeit, welche moralische Gewißheit gibt, und im gemeinen Leben Wahrheit heißt, von einander zu unterscheiden. Denn obgleich diese moralische Gewißheit für unsere Urtheile und Entschließungen entscheidend ist, so lange sie Statt findet, das heißt, so lange keine mehrere Erkenntniß uns möglich ist: so schließt sie doch die absolute Möglichkeit einer mehrern und bessern Erkenntniß nicht aus, und also auch

*) Brucker l. c.

auch die Pflicht nicht, diese, sobald wir sie haben können, zu benutzen.

Und so muß ja die subjective Wahrheit und moralische Gewißheit selbst menschlicher Auctorität bisweilen nachgeben. Was der Richter auf das zureichendste begründet und verpflichtet gewesen wäre für wahr anzunehmen, und zum Grunde seines Urtheils zu machen, kann ihm durch ein einziges, nicht vorher zu sehendes, aber nun wirklich ihm vorgelegtes, Zeugniß oder Document widerlegt werden. Wir können durch den Ausspruch eines Sachkundigen verpflichtet seyn, eine Speise als vergiftet oder ungesund zu meiden, gegen die uns außerdem, bey der größesten Vorsicht, nach aller unsrer Einsicht, nicht der mindeste Zweifel hätte entstehen können; oder in einer Krankheit ein Heilungsmittel zu gebrauchen, das wir nach unserer besten Einsicht, wenn wir dieser allein überlassen gewesen wären, als schädlich hätten verwerfen müssen.

Wie sollte denn also die Philosophie, wie sollte Vernunft, beym rechten Gebrauch derselben, mit Vorstellungen und Lehren, welche nicht auf höchster Gewißheit beruhen, also falsch seyn können, obwohl sich ganz allein überlassen, sie nicht den mindesten Grund hätte, solche in Zweifel zu ziehen, mit solchen Wahrheiten einer Belehrung sich widersetzen, die von Gott herkäme? Eine solche höhere Erkenntnißquelle für unmöglich zu halten, hat sie keinen zurei-

chenden Grund. Es läßt sich also für möglich halten, daß ihr Daseyn bewiesen werde. Aber bewiesen muß es werden; um so mehr, da die Vermuthung immer fürs natürliche ist, nicht für das, was davon abweicht; und hier insbesondere auch aus dem allgemeinen Grunde, weil das Gegentheil vom Natürlichen so oft fälschlich vorgegeben worden ist. Und bewiesen worden mit so viel stärkeren Gründen; je mehr dasjenige, was zufolge dieser neuen Belehrung aufgegeben werden sollte, in natürlicher Erkenntniß für sich hatte. Denn nach den stärksten Gründen sich zu bestimmen, ist eben sowohl Grundgesetz des Verstandes und des besten Gebrauches desselben, als das offenbar widersprechende zu verwerfen. Um welches letztern Grundes willen denn auch nie für göttliche Offenbarung gelten könnte, was einen offenbaren Widerspruch entweder in sich selbst enthielte, oder mit völlig evidenten Vernunftwahrheiten sich nicht vereinigen ließe.

Wer diesen Grundsatz verwerfen, und es der Vernunft zur Pflicht machen wollte, glaubig anzunehmen, was sie in sich selbst, oder mit irgend einer andern keinen Zweifel zulassenden Wahrheit, offenbar widersprechend fände; machte nicht nur alle Prüfung angeblicher Offenbarungen, indem er sie der Vernunft entzöge, ganz unmöglich; sondern er forderte, was die menschliche Natur nie bewilligen wird, weil sie

es

es nicht kann. Alles, was auf diese Weise zu erhalten steht, ist gedankenloses Reden und maschinenmäßige Bewegung.

Aber aus Uebereilung, Mangel der Einsicht und gehörigen Unterscheidung kann auch leicht das Urtheil entstehen, daß Widerspruch vorhanden sey. Misverständniß ists gewöhnlich, was die Menschen für Widerspruch in den Meynungen anderer halten. Und solches Misverständniß wäre es auch nur, wenn Jemand Widerspruch zu finden glaubte in dem, worinne die physische und metaphysische Wahrheit, die Wahrheit in abstracto und die in concreto, und die andern vorher angemerkten Arten von Wahrheit sich von einander entfernen.

Denn daß durch unsere gegenwärtigen Sinne die Dinge anders auf uns wirken, und anders uns erscheinen, als geschehen würde, wenn wir solche Sinne nicht hätten, und als vielleicht in einem andern Leben, bey neuen Sinnen, geschehen wird; ist eben so wenig widersprechend, als daß dem Gelbsüchtigen andere Farben an einem Gegenstande erscheinen als dem Gesunden, oder daß angenehm riecht, was übel schmecket; und daß der Verstand durch Schlüsse vom Daseyn solcher Kräfte sich überzeugt, die das Auge nicht sehen, und die Imagination in keinem Bilde vorstellig machen kann, eben so wenig gegen die Uebereinstimmung aller Wahrheiten, als daß der innere Sinn Eigenschaften entdecket, die keinem

äußern Sinn sich offenbaren. Daß die Menschen, nach den allgemeinen Begriffen von ihrem Wesen einander gleich und unabhängig; und die einzelnen Menschen ungleich und abhängig; eben so leicht zu reimen, als daß in Europa das Wasser bisweilen die Härte eines Steines hat, und auf den freundschaftlichen Inseln nie.

Aber so wie der Mann, dem der von den Reisen gegen den Südpol, die er mit den Engländern gemacht hatte, zurückgekommene Maheine, und der Kaiser von Siam, dem der holländische Gesandte von dieser Härte des Wassers erzählte, sich nach ihrer Vorstellung vom Wasser, in der es immer flüssig blieb, die Härte unmöglich denken konnten: so geht es gar vielfältig den Menschen, wenn sie, was ihnen gesagt wird, nach ihren bisherigen Begriffen auslegen und beurtheilen. Und so wird Wahrheit zum Widerspruch. Nicht ohne Schuld desjenigen, der überzeugen will, ohne seine Begriffe so deutlich und bestimmt dem andern vorzulegen, als es das Verhältniß zu denen, die er schon hat, und die ihm die geläufigsten sind, erfordert.

F.

II. Ausländische Schriften.

I. Auszüge aus Thomas Reid's Essays on the intellectual powers of man; mit Anmerkungen.

Dieß Werk ist das wichtigste ausländische Product der speculativen Philosophie, das in den letzten Jahren bekannt geworden ist, die Arbeit eines alten, in und außer England schon lange berühmten feinen Denkers. Ich habe mich über den Inhalt, das Gute und die Mängel desselben in den G. A. N. 63. J. 1787. schon erklärt. Eine Uebersetzung des Ganzen würde etwas sehr überflüssiges seyn. Es enthält zu viele, zu umständliche, auch zu oft wiederholte Behandlungen solcher Streitpuncte, die unter uns theils schon ins Reine gebracht, theils besser, oder doch eben so gut, ins Licht gesetzt sind. Der interessanteste Artikel ist der von den Grundwahrheiten. Darauf beruht auch das Eigenthümliche der Philosophie des Verf. hauptsächlich. Er ist im sechsten Versuch S. 555 – 632 enthalten. Und aus diesem soll das Vornehmste hier mitgetheilt und geprüft werden.

Er erklärt die Grundwahrheiten, (first S. principles, principles of common sense, 555 common notions, self-evident truths) für

solche

solche Urtheile, denen man beypflichtet, so bald man sie versteht 1). Das Vermögen sie zu erkennen ist angeboren und gemein; nicht Werk der Erziehung und Kunst. Seine Ausübung erfordert weiter nichts, als völlige Entwicklung, Reife des Verstandes, und Freyheit von Vorurtheilen. Daß es solche Grundwahrheiten gebe, wird allgemein eingestanden. Wer dieß leugnete, mit dem wäre nichts anzufangen; denn man könnte ihm nichts beweisen. Nur bey der Anwendung dieses Begriffes, bey der Aufzählung und Festsetzung der Grundwahrheiten erhebt sich Streit. Dieser Streit wird eben darum bedenklich und schwer, weil er die Gründe der Wahrheit betrift; und jeder Theil leicht in Versuchung kömmt, die Vollkommenheit und Unbefangenheit des Verstandes des Andern in Zweifel zu ziehen. Umständlicher, als hier anzumerken nöthig ist, beweiset er, wie nützlich es wäre, wenn die Grundwahrheiten in der ganzen menschlichen Erkenntniß, und in allen Wissenschaften ausgemittelt und außer Streit gesetzt wären. Vorläufig nimmt er hiebey auch noch als ausgemacht an, daß es Grundwahrheiten gebe, die nur zur wahrscheinlichen Erkenntniß führen; sowohl als solche, aus denen gewisse Schlußfolgen entstehen. Solche Grundwahrheiten der ersten Art, oder Grundsätze der Wahrscheinlichkeit, seyn z. B. daß zween Zeugen ein besserer Grund des Urtheils seyn, als einer; angenom-

S. 556. 557 558 — 564

genommen, daß alle einzeln gleichen Werth haben; desgleichen was Newton zum Grund der Physik gelegt hat, daß eine Eigenschaft, die, vermöge aller bisherigen Untersuchungen bey allen Körpern, und immer im genauen Verhältniß zur Menge der Materie sich gefunden hat, für eine allgemeine Eigenschaft der Materie zu halten sey 2)

Hierauf gibt er nun die Gründe und Kennzeichen an, mittelst welcher die Natur die Unterscheidung der Grundwahrheiten möglich gemacht habe. Nämlich 1) der Zweifel an einer Grundwahrheit könne nie gemein werden, oder lange sich behaupten; weil diese zu erkennen und von jenem sich los zu machen nur gemeine Verstandeskraft und Einsicht nöthig sind. (Man kann hinzusetzen, und hat auch sonst hinzugesetzt, weil der Zweifel an einer Grundwahrheit, vermöge seines Grundes, sich bald über die ganze menschliche Erkenntniß verbreitet, und allgemeine, unausstehliche Verwirrung verursachet.) 2) Behauptungen, die Grundwahrheiten zuwieder sind, seyn nicht nur falsch, sondern auch abgeschmackt und lächerlich. 3) Daher können sie, obgleich nicht eigentlich, directe, bewiesen, doch durch die Aufdeckung aller Absurditäten, die aus der ihnen sich widersetzenden Meinung folgen, indirecte, bewiesen oder unterstützt werden. Letzteres auch dadurch, daß man dem Gegner bemerklich macht, wie Anderes, was

S. 566 — 574

er für Wahrheit und Grundwahrheit annimmt, auf keinem bessern, sondern demselben Grund beruhe. Und noch durch die Bemerkung der großen Uebereinstimmung der Menschen in Anerkennung derselben 3).

Nach dieser Einleitung fängt nun der Verfasser an, die Grundsätze aufzustellen, die ihm am offenbarsten Grundwahrheiten zu seyn scheinen. Denn daß auch hier die Gattungen sich nicht so genau unterscheiden und abtheilen lassen, daß nicht einiges vorkäme, wobey man ungewiß bleiben könnte, zu welcher es gehöre, gibt er zu. Gleich wie man denjenigen, sagt er, der auf der Schwelle der Hausthür steht, weder zu denen, die im Hause, noch zu denen, die außer dem Hause sind, füglich rechnen kann; ob man gleich übrigens den Unterschied zwischen dem Seyn in und außer dem Hause, vollkommen versteht. Er theilt aber die Grundwahrheiten in solche, die zufällige, und solche, die nothwendige Wahrheiten begründen. Zur ersten Classe rechnet er folgende.

S. 578 1) Alles, was ich innerlich wahrnehme, oder wovon ich Bewußtseyn habe, ist wirklich.

581 2) Die Gedanken, Gefühle, deren ich mir bewußt bin, gehören einem Subjecte an, welches ich mein Ich oder meine Seele nenne.

585 3) Wovon ich eine deutliche Erinnerung habe, daß ist wirklich gewesen. Das Gedächt-

dächtniß gibt eben so unmittelbare Gewiß-
heit, als das Bewußtseyn.

4) So weit mein Bewußtseyn und meine Erinnerung zurück geht, bin ich immer ein und dieselbe Person, ein Ich gewesen. S.586

5) Die Dinge, die wir mit unsern äußern Sinnen deutlich wahrnehmen, sind wirklich vorhanden, und haben wirklich die Eigenschaften, die wir an ihnen wahrnehmen 4). Es ist offenbar — fährt er hier fort — daß die Natur alle Menschen antreibt, in das deutliche Zeugniß ihrer Sinne ein uneingeschränktes Zutrauen zu setzen; lange bevor sie durch Erziehung oder beygebrachte Vorstellungen eine falsche Meinung bekommen konnten. Durch diese Sinne lernten sie Vater, Mutter, Brüder und Schwestern kennen. Durch sie empfingen sie Unterricht. Mittelst ihrer nur können wir ein gesellschaftliches Leben führen. Und wofern wir ihrem Zeugnisse nicht trauen wollten; müßten wir uns als einzig in der Natur vorhanden, ohne ein Nebengeschöpf um uns zu haben, ansehn. Er folgert hieraus, daß der Idealismus, da er uns der wirklichen Eltern, Verwandten, Freunde und Mitbürger beraubte, unsern Wohlwollen alle Gegenstände entzöge, unserer sittlichen Vollkommenheit und Glückseligkeit nachtheilig seyn würde, wenn es möglich wäre, ihm beyzupflichten (if it could be believed) 5). 587

Der

Der Grund aller Einwürfe gegen die Wirklichkeit der materiellen Welt außer unsern Vorstellungen, ist der — aus übertriebener Speculation und Erklärungssucht — angenommene Satz, daß der unmittelbare Gegenstand unserer Wahrnehmung nie etwas anderes sey und seyn könne, als Ideen (oder wie andere itzt sagen, Modificationen) in unserer eigenen Seele (Dieser Satz und seine Widerlegnng sind daher gleichsam der Mittelpunct aller Untersuchungen und Schlüsse des Verfassers.)

S. 589 6) Wir haben einige Selbstthätigkeit, oder einige Gewalt (some degree of power) über unsere Handlungen und die Bestimmungen unseres Willens. Er setzt den indirecten Beweis hinzu, daß außerdem unsere Handlungen ohne alle Moralität seyn würden. Der Begriff von Kraft oder thätigem Vermögen, lasse sich zwar weder aus Wahrnehmungen der äußern Sinne ableiten, noch aus dem innern Sinn oder Selbstbewußtseyn (consciousness 6). Und deswegen habe ihn Hume uns auch ganz absprechen wollen. Aber dieß hieße wiederum, wie beym Idealismus, der Hypothese das Factum aufopfern. Denn daß wir einen Begriff von Kraft und Ueberzeugung vom Besitz derselben haben; sage uns das Bewußtseyn, und verrathe sich auf vielerley Weise.

7)

7) Was unser Verstand, bey vollständig S. 591 deutlicher Erkenntniß, als wahr und falsch unterscheidet, ist es auch wirklich. Wer kann einen Einwurf dagegen machen, und irgend etwas mit Grund behaupten oder beweisen wollen, wenn er dieß nicht zum voraus annimmt? Wir können doch nur mit unserem Verstand denken und urtheilen. Bey Gelegenheit dieser Grundwahrheit merket R. noch zwo Eigenschaften an, die überhaupt bey Grundwahrheiten gemein seyn; die eine, daß man sie lange anwendet, ohne sich ihrer besonders bewußt zu seyn; die andere, daß sie bey der Anwendung, oder im einzelnen Fall, noch viel stärker zum Beyfall zwingen, als in allgemeinen Ausdrücken.

8) Wir haben lebendige und verständige 594 Nebengeschöpfe um uns. Bevor sie irgend noch fähig sind, aus Grundsätzen Folgen zu ziehen, handeln die kleinen Kinder nach Maaßgabe dieser Vorstellung und Grundwahrheit 7). Und die Ueberzeugung, die Erwachsene davon haben, kann durch keinerley Raisonnement weder vermehrt, noch vermindert werden. Sollte aber ein Vernunftschluß zum Grunde dieser Ueberzeugung angenommen werden: so könne es kein anderer seyn, als derjenige, der auch das Daseyn Gottes bewiese; der nämlich, daß da unsichtbare Lebenskraft und Verstand seyn müssen,

wo alle Kennzeichen und Aeußerungen derselben sich offenbaren. Und so wäre also in der Sphäre der Vernunftschlüsse das Daseyn Gottes eben so leicht zu erkennen, und eben so gewiß, als das Daseyn von Lebens- und Erkenntnißkraft in unsern sichtbaren Nebengeschöpfen. 8)

S. 596 9) Gesichtszüge, Sinne und andere Aeußerungen des Körpers sind Zeichen gewisser Gedanken und Neigungen. Um dieß zu einer Grundwahrheit zu machen, sagt R. unter andern, was von mehr als einer Seite auffallend schwach ist: lernten wir die Bedeutung dieser Zeichen durch Erfahrung, so sollten wir doch wohl uns der Zeit erinnern, wo wir zuerst diesen Unterricht empfingen; wenigstens in Ansehung einiger derselben. — Etwas wahres liegt im folgenden: Es scheint ein eigenes natürliches Gefühl im Menschen zu seyn, mittelst dessen er diesen Zusammenhang des Aeußern und Innern wahrnimmt. (Sympathie und Imagination sind der ursprünglich natürliche Grund dieses Gefühls.)

601 10) Menschliches Zeugniß verdient einige Achtung in Erfahrungsangelegenheiten; und auch, da wo es auf Beurtheilung ankömmt, das Urtheil anderer (human authority in matters of opinion.) Auch diese Grundwahrheit bestimme die Menschen weit früher, als sie durch Erfahrung und Vernunftschlüsse

darauf

darauf geführt werden können. Vielmehr entstehe, bey mehrerem Anwachse dieser andern Erkenntnißgründe, Mißtrauen gegen jene erstern.

11) Es gibt willkürliche Handlungen der Menschen, die sich mit, großer oder geringer, Wahrscheinlichkeit vorhersehen und erwarten lassen. S. 602

12) Endlich und überhaupt ist unter ähnlichen Umständen das nämliche zu erwarten von dem, was unter solchen Umständen sonst erfolgt ist. Jedermann handle nach diesem Grundsatz, ohne je zu fragen, auf was für einem weitern Grund er selbst beruhe. 603

Ohne behaupten zu wollen, daß dieß alle ersten Gründe unserer Vernunft in Absicht auf zufällige Wahrheiten seyn, geht R. nun zu den Gründen der nothwendigen Wahrheiten über. Er theilt diese gleich wieder in verschiedene Classen, nach ihrer Beziehung auf die verschiedenen Wissenschaften, in die sie gehören. So betreffen einige die Grammatik; z. B. daß jedes Adjectiv auf ein Substantiv sich beziehe, kein Satz ohne ein Zeitwort vollendet seyn könne. Andere die Logik; z. B. daß ohne ein Urtheil kein Irrthum statt finde, daß derselbe Satz nicht zu gleicher Zeit wahr und falsch seyn könne. Eben so führt er einige mathematische, ästhetische und moralische Sätze an, die ihm nothwendige Grundwahrheiten zu seyn scheinen. Und verweilt 605–611

weilt darauf am längsten bey den metaphysischen Grundwahrheiten, weil diese durch den Humischen Skepticismus hauptsächlich angefochten worden sind. Er geht sie in folgender Ordnung durch.

S.612 1) Es gibt Substanzen oder Subjecte, denen die Eigenschaften, die wir wahrnehmen, zukommen; körperliche und geistige. Die sinnlichen Wahrnehmungen und innern Gefühle enthalten in sich selbst zwar nicht die Vorstellung eines solchen Subjectes, einer Substanz. Aber dieß beweise nur, daß der menschliche Verstand und die menschliche Erkenntniß mehrere Gründe haben, als gewisse Systeme der Philosophen annehmen wollen; mehrere, als in den Begriffen äußerer und innerer Empfindung (sensation and consciousness) sich zu erkennen geben. 9)

613 2) Was wirklich wird, muß eine Ursache haben, die es hervorbrachte. Da der Streit über den Grund dieses Hauptsatzes menschlicher Erkenntniß auch unter uns noch fortdauert: so wird es der Müh werth seyn, ausführlicher anzuzeigen, wie R. ihm das Ansehen einer Grundwahrheit zu verschaffen sucht. Er fängt damit an, daß er bemerklich machen will, wie dieser Grundsatz, den man aus Begriffen und allgemeinern Wahrheiten herzuleiten vergebliche Versuche gemacht hat, auch nicht mit der Erfahrung so bewiesen werden

den könne, wie er natürlicher Weise angenommen wird und angenommen werden muß. Die Erfahrung a) könne ihn nicht beweisen, weil er nicht zu den zufälligen, sondern nothwendigen Wahrheiten gehöre. Sein Sinn gehe nicht bloß dahin, daß nichts ohne Ursache geschehe; sondern daß nichts ohne Ursache geschehen könne. Aus diesem Grunde könne er eben so wenig als mathematische Grundsätz, aus der Erfahrung bewiesen werden. b) Allgemeine Grundsätze können durch Erfahrung nur wahrscheinlich gemacht werden. Aber nie haben die Menschen diesen Grundsatz für bloß wahrscheinlich gehalten; und ihn etwa mit dem Naturgesetz der Schwere aller Körper in eine Classe gesetzt. c) Wie sollte auch die Erfahrung diesen Grundsatz in uns erzeugen können; da α) von den meisten Naturereignissen, die unserer Beobachtung vorkommen, die Ursachen verborgen sind; β) und Caussalität gar kein Gegenstand der Empfindung ist? Die einzige Kraft und Wirksamkeit, die wir empfinden, ist unsere eigene innere: ein viel zu eingeschränkter Grund für eine so allgemeine Schlußfolge. Und nun bringt er weiter noch zwo Ursachen bey, warum er ihn für eine Grundwahrheit halte; nämlich die allgemeine Anerkennung und Befolgung desselben. Er glaubt, daß sich diese aus einem andern Grunde nicht erklären lassen.

S. 616 – 621

Doch — setzt er in einer scherzhaften Wendung hinzu — wie nach dem Grund fragen, wenns noch unausgemacht scheinen kann, daß nichts ohne Ursache geschehen könne? — Auf eine ähnliche Weise sucht endlich R. auch den Satz als eine Grundwahrheit vorstellig zu machen, daß alles, was die Kennzeichen eines Werkes von einer verständigen Ursache hat, auch von einer solchen Ursache herrühren müsse. 10)

S. 621 – 632

Anmerkungen.

a) Der strenge und einzige sichere Begriff von einer Grundwahrheit ist, daß es ein Urtheil ist, welches aus den bloßen Vorstellungen von Subject und Prädicat nothwendig entsteht. Abstracte Sätze sind also Grundwahrheiten, wenn ihre Begriffe anders als in dem angegebenen Verhältnisse sich gar nicht zusammen denken lassen; z. B. daß das Ganze mehr als der Theil, daß der Triangel aus drey Seiten bestehe. Erfahrungssätze sind Grundwahrheiten, wenn sie weiter nichts enthalten, als die Aussage eines Gefühls; z. B. Ich empfinde, ich will etc. Strenger kann der Begriff von einer Grundwahrheit nicht gefordert werden. Denn es ist eben so wenig möglich, etwas zugleich zu fühlen und nicht zu fühlen, also sich zu irren bey der reinen Aussage eines Gefühls; als Begriffe auf eine Weise zu verbinden oder zu trennen, wie sie sich nicht denken

denken lassen. Und jeder dieser Gründe ist unmittelbar entscheidend beym Urtheil. Aber kein anderer Begriff von Grundwahrheiten ist völlig sicher. Nicht der, den der Verf. hier angibt. Es hat irrige Meinungen gegeben, denen alle Menschen beypflichteten, so bald sie nur den Sinn der Worte verstanden. Und wäre es nur die einzige, daß die Sonne sich täglich um die Erde wirklich bewege: so wäre dadurch dieser Begriff von Grundwahrheit schon unzulässig gemacht. Eben so wenig sind die in der Folge von R angegebenen Kennzeichen völlig sicher. Es gibt auch und hat immer gegeben gemeine practische Vorurtheile.

2) Ganz genau genommen sind die hier angegebenen Grundsätze wahrscheinlicher Urtheile keine Grundwahrheiten. Der erste ist eine Folge des allgemeinern Grundsatzes, daß 2 mehr als 1, das Ganze mehr als der Theil. Auch vom Grundsatze, daß bey der Uebereinstimmung aller Erfahrungen Allgemeinheit zu vermuthen sey, entdecken sich leicht mehrere Gründe. Gewissermaßen bestimmen wohl freylich schon die Begriffe von Wahrheit und Wahrscheinlichkeit dazu. Das wirklich Erfahrne ist gewiß wahr. Die weiter gehende Vermuthung, die der Erfahrung gemäß sich bestimmt, ist also doch der Wahrheit ähnlich (Verisimile.) Noch mehr aber unterstützt jene Regel der Wahrscheinlichkeit, und macht sie vernünftig, (probabile) das

eine Grundgesetz des Verstandes, welches befiehlt daß wir bey unsern Urtheilen und Entschliessungen uns nach den besten Gründen bestimmen, die wir haben, folglich nach dem, was die Erfahrung uns gelehrt hat vielmehr, als dagegen. Endlich rechtfertiget auch diese Denkart der Erfolg immer mehr als die entgegengesetzte. Und durch die Gesetze der natürlichen Ideenfolge ist sie vorbereitet und begründet; ehe noch die Vernunft ihre Prüfung und genauere Bestimmung vornimmt.

3) Alles dieß kann gelten, in Verbindung mit dem in der ersten Anmerkung angezeigten strengen Begriff von Grundwahrheit. Ohne ihn, für sich allein, könnte es alles, einzeln und mit einander, verführen, abgeleitete Wahrheiten, und auch selbst Irrthümer, für Grundwahrheiten zu halten.

4) Dieser und die drey vorhergehenden Grundsätze können insofern Grundwahrheiten heissen, als für ausgemacht angenommen werden kann, daß die darin enthaltenen Worte, die Prädicate, wirkliche Dinge, wirklich gewesen, Ich, einerley Subjecte, uns nichts anders bedeuten sollen, und bedeuten können, als was in der Beziehung, in der sie vorkommen, außer allem Zweifel ist. Und dieß glaube ich, in Absicht auf das wirkliche Daseyn der Körper außerhalb unsrer Vorstellung, deutlich gemacht zu haben, in der Schrift Ueber R. u. Causs. §. 16. ff.

Grund-

Grundwahrheit, wenn man es recht genau nehmen will, ist freylich nur das Urtheil: Mir scheinen so und so beschaffene Gegenstände außer mir vorhanden zu seyn. Und zur Begründung der antiidealischen Schlußfolge gehört noch ein zweyter Grundsatz, daß eben dieser Schein Wirklichkeit heisse. Aber der gemeine Menschenverstand weiß nichts von dieser Weitläuftigkeit und Auseinandersetzung. Er sieht den Unterschied zwischen dem Körper in der Vorstellung und dem Körper, den die Hand festhält, zu deutlich ein, um nicht so fort jedem seinen eigenen Namen zu geben; und kann nicht anders als sehr befremdet seyn, wenn man diesen Unterschied bestreiten, oder auch erst ausführlich beweisen will.

5) Das heißt: Wenn er mehr wäre als eine Wortstreitigkeit, und der Gegenstand des Streits nicht Empfindungen wären, die sich nicht durch Worte wegbringen oder umschaffen lassen. Eben deswegen aber kann der Idealismus unmittelbar und an sich selbst nichts schaden. Insofern er aber auf Gründen beruht, die der natürlichen Denkart Gewalt anthun, und eine Abweichung von der Natur leicht mehrere nach sich zieht, verdient freylich der Idealismus nicht bloß belacht, sondern auch ernstlich gerügt zu werden. Das Gerede, womit man die Körper in bloße Vorstellungen verwandelt, hat schon mehr als einmal auch die Seele und Gott in

bloße vorübergehende Ideen, bloßen Schein verwandelt; und diese Verwandlung ist manchem noch willkommner als die erste.

6) Warum denn nicht? Man hüte sich nur, hier wie überall, wo es darauf ankömmt, den Grund und Ursprung unserer Begriffe aufzusuchen, daß man nicht nach einem Grund einer mehrern Erkenntniß, eines andern Begriffs frage, als wir wirklich haben. Ich frage einen jeden unbefangenen Menschen auf sein ehrliches Bewußtseyn, ob er das, was er sich beym Wort Kraft wirklich denkt, nicht wieder finde in dem Gefühl der Schwere, wenn er eine Last aufhebt oder trägt, in dem Gefühl, wenn ihm ein Stein auf den Kopf oder auf den Fuß fällt, oder ein anderer Mensch ihn umwirft oder aus seiner Stelle verdrängt; eben so wohl als in dem innern Gefühl, so er bey seinem Nachdenken, seiner absichtlich angehaltenen oder angestrengten Aufmerksamkeit, seinem Widerstand gegen sinnliche Reitze hat? Und ob es also etwas abgeschmaktes und ungründliches, oder etwas vernünftiges sey, wenn behauptet wird, daß wir Kräfte fühlen, in und außer uns? Gebe man doch nur Acht, bey welchen Gelegenheiten wir die Worte verstehen lernen, und worauf sie am gemeinsten und einstimmigsten im Leben angewendet werden; um ohne Mühe den Grund und Ursprung der ihnen zugehörigen Begriffe aufzufinden, und auch in diesem Stücke eine der

Natur

Natur anpassende und getreue Philosophie zu haben. Was hilft es denn, wenn wir in der Schule und in unsern Büchern den Worten andere Bedeutungen geben, als sie im gemeinen Leben haben; und nach Vorstellungen haschen wollen, die in unserer Erkenntniß nicht vorkommen? Was richten wir damit aus? Daß einige Leute eine Zeit lang die Dunkelheit, die wir um uns herum verbreiten, für Tiefsinn halten? — Daß der allgemeine Begriff von Kraft sich vom einzelnen Gefühl einer gewissen Kraft unterscheide; und daß nicht das absolute und innerste Wesen der Kräfte sich in unsern Gefühlen offenbare; (welches wir aber, und eben deswegen, überall nicht kennen) sondern nur einzelne Verhältnisse derselben; dieß ist gewiß, und aus den allgemeinen Verstandesgesetzen begreiflich; beweiset aber im geringsten nichts — das eine so wenig als das andere — gegen die Behauptung, daß wir Gefühle von Kräften haben, und aus diesen Gefühlen unsere Begriffe von Kraft, so gut wir sie haben, durch unwillkürliche und absichtliche Abstractionen und Zusammensetzungen erhalten.

7) Sympathie, Imagination, Ideenassociation sind die Gründe des dunkeln Gefühles, welches hier wirket, ehe die Vernunft den deutlichen Gedanken herausbildet. Was aber die Grundwahrheit anbelangt, von der R. hier spricht; so darf man nur bedenken, wie oft Kinder

der und auch Erwachsene von eingeschränkter Erkenntniß sich irren, indem sie, wegen einiger Aehnlichkeit, beym Leblosen Leben und Verstand vermuthen; um jene allgemeinen Gründe vielmehr, als einen besonders darauf gehenden Erkenntnißgrund, eine Grundwahrheit, dabey anzuerkennen.

8) Dieß ist doch zu viel gesagt; zumal wenn von Vernunft nicht von Imagination die Rede ist. Die Aehnlichkeit und Einartigkeit, die im Aeußern und im Betragen eines und des andern Menschen sich findet, und uns bestimmt, von dem, was wir in uns gewahr werden aufs Innere anderer Menschen zu schließen, die findet sich doch nicht zwischen uns und dem Universum.

9) Ueber den Begriff von Substanz und seine Gründe bin ich willens in einer eigenen Abhandlung nächstens meine Gedanken vorzulegen.

10) Von diesen beiden wichtigen Grundsätzen habe ich in der Schrift über R. u. Causs. so gehandelt, daß ich hoffen darf, wer es genau erwägt, werde in Ansehung des Grundes, den sie in unserer Erkenntniß haben, nicht ungewiß bleiben. Nur aufs kürzeste will ich gegen die Gründe, um welcher willen der Verf. den Hauptsatz von der Caussalität für eine Grundwahrheit erklärt, einiges anmerken. a) Die Distinction zwischen nothwendigen und zufälligen Wahrheiten,

heiten, ist überall eine etwas bedenkliche Distinction für uns, wenn von ganz absoluter Nothwendigkeit die Rede seyn sollte (Ueber R. u. E §. 9. 10.) Wenn aber nothwendige Wahrheiten diejenigen heißen sollen, deren Gegentheil wir gar nicht denken können, so ist der Hauptsatz von der Caussalität keine nothwendige Wahrheit; wir können etwas werdend oder entstehend uns vorstellen, ohne die Vorstellung von einer Ursache dabey nöthig zu haben. b) Zwischen Wahrscheinlich und Wahrscheinlich gibt es viele und große Unterschiede. Höchste Wahrscheinlichkeit ist unsere Gewißheit überall nur, wo wirs nicht mit unsern bloßen Vorstellungen zu thun haben. Der Grundsatz der Caussalität steht allerdings im Rang der von uns anzuerkennenden Naturgesetze noch weit über dem Gesetz der Schwere; eben darum, weil er ungleich mehrere Erfahrungen, in allen Arten von Empfindungen und Beobachtungen, für sich hat, als dieses; welches ohne die Analogie der übrigen, jenen ersten verbürgenden, Erfahrungen selbst das nicht seyn würde, was es ist. c) Daß bey den meisten Naturereignissen, die unserer Beobachtung vorkommen, die Ursachen uns verborgen seyn, ist wohl wahr, wenn von vollständiger Erkenntniß aller Ursachen, oder des ganzen Grundes die Rede seyn soll; da kann noch mehr gesagt werden. Aber daß wir bey den meisten Naturereignissen nicht irgend einen Grund,

Grund, eine Bedingung, etwas von Caussalität erkennten; kann gewiß nicht behauptet werden. Und wäre es auch; so α) blieben uns doch immer eine unzählbare Menge von Erfahrungen aller Art, wo das Gesetz der Caussalität sich offenbarte, und kein einziger Fall ist aufzufinden, der das Gegentheil bewiese. β) Und es offenbart sich immer um so mehr, je vollständiger und genauer wir beobachten können; γ) und, mittelst nachfolgender solcher Beobachtung oder eingezogener Erkundigung, so oft auch da, wo es anfangs keine Bestätigung fand. δ) Keine einzelne, einfache Empfindung kann den Begriff von Caussalität geben; schon darum nicht, weil es ein Begriff von einem Verhältniß ist, und ein Verhältniß nie anders als bey der Verbindung mehrerer Wahrnehmungen erkennbar ist. Wie aber, bey öfterer Zusammenkunft einer Ursache und ihrer Wirkung, eine Ideenassociation entstehet, die schon zum Begriff von Caussalität prädisponirt: so muß der Verstand, seinen Grundsätzen gemäß, bey einer beständigen, regelmäßigen solchen Zusammenkunft, die Vorstellung von Zufall entfernen, und zur Anerkennung der Nothwendigkeit und Abhängigkeit sich bestimmen, die nebst dem Gefühl von Kraft den Begriff von Caussalität ausmachen.

F.

II.

II. Elements of the ſcience of Ethics, on the principles of natural philoſophy. By John Bruce A. M. Profeſſor of philoſophy in the univerſity and fellow of the royal ſociety of Edinburgh. London 1786. 324 S. 8.

Ohngeachtet die Engländer den Weg der Beobachtung, auf welchem in den neuern Zeiten eine beſſere Phyſik entſtand, auch in der Moralphiloſophie früher und anhaltender eingeſchlagen ſind, als andere Nationen: ſo ſcheint es dieſem Schriftſteller, den wir einige Zeit auf hieſiger Univerſität zu ſehen das Vergnügen gehabt haben, doch lange noch nicht genug geſchehen; noch immer zu viel für Hypotheſen, zu wenig für die Beobachtung, gethan worden zu ſeyn. Newton unterſuchte, wie die Schwere wirke, ohne ſich in die Frage zu verlieren, woher ſie entſtehe. Nicht ſo die Moraliſten. Anſtatt die Handlungen der Menſchen zu beobachten, und ſo in den allgemeinen Geſetzen die Erklärung des Einzelnen zu finden, haben ſie allen Scharfſinn verwendet auf Speculationen über die Gründe, aus welchen man glaubte, daß ſie entſpringen müſſen. Ob der göttliche Wille, oder der von der Vernunft erkannte Nutzen, oder die

die Schicklichkeit (fitness, propriety) oder ein besonderes Gefühl die Grundursache der Unterscheidung zwischen Recht und Unrecht, Tugend und Laster sey; diese Fragen seyn der Gegenstand der berühmtesten neuern Moralisten gewesen; und die Beobachtung wie denn die Menschen Recht und Unrecht, Tugend und Laster ursprünglich, und durch die verschiedenen Perioden ihrer Ausbildung, wirklich unterschieden, sey vernachlässiget worden. (Letzteres war ein Fehler; wenn es geschah. Aber, sofern es durch die Beobachtung seiner selbst und anderer geschehen kann, in die letzten und einfachsten Gründe der moralischen Empfindungen, Urtheile und Handlungen einzudringen, ist der Philosophie wesentlich; und besonders auch der Moral, bey ihrer Absicht, Würdigung und Regierung der Gesinnungen und Handlungen zu lehren. Newton würde gewiß nicht bey der Beobachtung, wie die Schwere wirke, stehen geblieben, und der Frage nach ihrer Ursache ausgewichen seyn; wenn er Hoffnung gehabt hätte, diese zu entdecken. Dieß ist keine Anmerkung gegen den Verf. sondern gegen solche, die ihn mißverstehen könnten.) Die Schrift ist in drey Abschnitte getheilt. Nach der Einleitung I. S. 19 -- 73. Geschichte der Sittenlehre. II. S. 75 — 116. Grundsätze der Naturlehre, die in der Moral angewendet werden sollen. III. S. 116 — 307. Abriß der Sittenlehre. Anhangsweise noch die

erſten

ersten Linien zum Entwurf des Rechtes der Natur, der Politik, natürlichen Religion und Casuistik. Aus der Geschichte der Sittenlehre hier nur eine Stelle zur Probe, wie der Verf. die Dinge ansieht. S. 45. „Die Leichtigkeit, mit welcher der menschliche Verstand abstrahirt, macht ihn geschickt, sich sehr geschwind allgemeine Begriffe und Meinungen zu bilden. Sind diese scheinbar, so werden sie bald angenommen. Der Witz der Philosophen verwendet sich denn, ihnen vollends das Ansehn von Grundwahrheiten zu verschaffen. So waren die Aussprüche des Thales und Pythagoras zu ihrer Zeit die Gränzsteine menschlicher Weisheit. So entschieden Plato und Aristoteles, was Wahrheit sey. So fesselte Kunst (der Schule) den Geist der Erfindung; und Natur ward aus dem Gesicht verloren, über den Categorien des Philosophen.„ Wie es gekommen ist, das unter den neuern Bearbeitern der Moral der bekannte Hutcheson hier immer Hutchinson heißt, begreife ich nicht. In dem zweyten Theil, der die allgemeinen Grundsätze der Naturlehre oder Erfahrungsphilosophie enthält, handelt der Verf. von der synthetischen und analytischen Methode und der Induction. Die analytische Methode heißt ihm schlechthin die wissenschaftliche und natürliche Methode; in Absicht nämlich auf Erfindung und Begründung. (Die synthetische Speculation kann doch auch der Erfindung und Entdeckung

Vorschub thun; durch Anlässe zu Gesichtspunkten und Versuchen, die sie giebt, durch Hypothesen, die freylich erst mittelst der Erfahrung erprobt werden müssen.) Im dritten Theil gibt der Verf. eine allgemeine Beschreibung der Haupteigenschaften der menschlichen Seele; doch so daß er sich mehr aufhält bey dem, was den Willen, als bey dem, was den Verstand anbetrifft. Der Geist seiner Philosophie zeigt sich hier gleich deutlich beym Punkt der Abhängigkeit des Willens von den Beweggründen. „Man hat sich, sagt er, den Ausdruck verführen lassen anzunehmen, daß zwischen den Vorstellungen und Gegenständen, die den Willen bestimmen, dasselbe Verhältniß obwalte, wie zwischen einer mechanischen Wirkung und ihrer Ursache. So oft Philosophen einen Theil der Natur durch die Erscheinungen und Gesetze eines andern erklären wollen, können sie Witz zeigen; aber sie hören auf getreue Ausleger der Natur zu seyn. Die Wirkungen der Schwere sind von der Natur so einförmig festgesetzt, daß sie sich mit mathematischer Genauigkeit messen und angeben lassen. Die Wirkungen der Vorstellungen aber und der Dinge, mit denen es der Wille zu thun hat, können bey verschiedenen Menschen, oder bey demselben Menschen zu verschiedenen Zeiten, sehr verschieden seyn. Jetzt bestimmt ihn ein thierischer Trieb, nun gibt die Neigung einer Meinung nach, ein andersmal kann die Beurtheilung

lung beide zurecht weisen, und bisweilen geben die herrschend gewordenen Empfindnisse den Ausschlag. Wir mögen also die Umstände beobachten, unter welchen der Wille, oder die Kraft der Seele Handlungen anzufangen, erwecket wird, zum Wollen oder Nichtwollen. Aber wir kommen von der Natur ab, sobald wir es wagen hinzuzusetzen, was in der Beobachtung selbst nicht enthalten ist.„

Nun folgt die genauere Schilderung der moralischen Natur des Menschen, wie sie sich theils in der Geschichte des Geschlechtes, theils in der Geschichte des Individuums zeigt. Gedrängte Züge, ohne historische Beweise; hie und da die schlimme Seite fast zu sehr auszeichnend. Doch aus allem zusammen zieht der Verf. das Resultat, daß sowohl die unmittelbare eigene mehrere Zufriedenheit des Individuums, als der Beyfall der übrigen Menschen abhängig sey von der Uebereinstimmung des Verhaltens mit der Wohlfahrt anderer, die gleiche Bedürfnisse und folglich gleiche Rechte mit uns gemein haben. Diese Rücksicht auf die gleichen Bedürfnisse und Rechte anderer Menschen betrachtet nun der Verf. als das Grundgesetz der moralischen Natur; und wendet es auf die Hauptgattungen der Rechte, auf die zu deren Beobachtung geneigt machenden Tugenden und die entgegengesetzten Laster an; immer mit einiger Rücksicht auf den verschiedenen Grad der Anerkennung und Beobachtung

derselben in den verschiedenen Stufen der Cultur. Die Verbindlichkeit der Naturgesetze beruht auf ihrem Verhältniß zur Glückseligkeit; auf dem Vergnügen, so aus den ihnen gemäßen Tugenden und dem Mißvergnügen, so aus den entgegengesetzten Lastern entspringt. Die Ausführung dieses Hauptsatzes besteht hier in der genauern Anzeige der auseinander entspringenden, oder einander unterstützenden Tugenden und Laster. In Rücksicht auf seinen Grundsatz unterscheidet der Verf. drey Haupttugenden; Rechtschaffenheit (probity), die Geneigtheit die Rechte der Menschheit anzuerkennen; Gerechtigkeit, sie zu behaupten; und Wohlwollen, sie zu befördern. Unter den Begriff von Rechtschaffenheit bringt er Unschuld Aufrichtigkeit, Achtung für andere (liberality nennt es der Verf.; der angezeigte Begriff erhellt aber aus der Erläuterung) und Freundschaft Unter den Begriff von Gerechtigkeit, als Eigenschaften, ohne welche, auch bey guten Gesinnungen und Absichten sie nicht bestehen kann, Mäßigkeit, Klugheit und Muth. Unter den Begriff von Wohlwollen endlich Mitleiden, Wohlthätigkeit (Wohlwollen, sagt er, welches sich in der Wiederherstellung der angebohrnen gleichen Rechte der Menschheit zu beweisen sucht) Großmuth Vaterlandsliebe, Menschenliebe. Eben diese Tugenden werden im folgenden Abschnitt als Grundsätze (principles und maxims) betrach

trachtet, mit einiger Rücksicht auf ihre allmälige Entwickelung in der Geschichte der Menschheit, und ihren fortwährenden Einfluß im gemeinen Leben. Nun endlich kömmt der Verf. zu S.232 zu dem, womit viele anfangen; zur Theorie oder dem Lehrgebäude der moralischen Wahrh iten. Eine Theorie heißt ihm nämlich die Anordnung der durch Induction bewiesenen Naturges.tze zur Erklärung neuer Erscheinungen. Der moralische Zustand, Glückseligkeit, Werth einzelner Menschen, der Zustand der Nationen, der Werth der Staatsverfassungen sind diejenigen Erscheinungen, zu deren Erklärung die Theorie der Moral die sittlichen Naturgesetze anwendet. Diese Anwendung macht ohne Zweifel den anziehendsten Theil des ganzen Buches aus. Eine der characteristischen Stellen mag hier zur Probe dienen. Sie bezieht sich auf den Hauptsatz, daß auch die Vergnügungen des Verstandes unter der Leitung der Tugend um vieles grösser sind, als ohne dieselbe. „Die Geschichte stellt nur wenige Beyspiele auf von Männern, die 258 bey tiefen Einsichten in die Natur von schlechtem Character waren. Diejenigen Philosophen, welche ihre Talente auf diese Art schändeten, gehören in die Classe der Speculativen oder Theoristen. Nur mit einem Theil der wirklichen Naturgeschichte bekannt, wendeten sie ihren Witz und ihre Beredsamkeit an, tiefsinnig scheinende, und oft verderbliche Hypothesen zu Stande zu

 brin-

bringen: mehr bedacht auf das Ansehen der Neuheit, als auf den Nutzen ihrer Erfindungen. Es waren Metaphysiker, die ihre Stärke in subtilen Schlüssen, oder speculative Moralisten, die sie in der Kunst die Natur ihrem System anzupassen, besaßen. (Die Beyspiele, die dieß Urtheil rechtfertigten, wüßte Rec. doch fürwahr nicht. Wenigstens dürfte es immer eben so leicht seyn, Philosophen von der Classe der Beobachtenden, die ihren Charakter verdächtig gemacht haben, aufzufinden, als ähnliche von der Classe der speculativen Metaphysiker. Spinoza und Hume, an die man bey letzterem Begriff zuförderst denken möchte, waren von unbescholtenen Sitten. Lieber wollte ich also den Satz allgemein machen: Ein wahrer, passionirter Denker und Forscher wird nie ein Wollüstling, Geitzhals rc. seyn. Aber die Isten und Aner, die mit ihrer Philosophie sich nur ein Ansehen geben, oder sonst nur zum Mittel schon festgesetzter Absichten sie gebrauchen, die ihr System ändern, wie sich die Moden oder ihre Verhältnisse und Bedürfnisse ändern; die mögen die Leute seyn, die der Verf. vor Augen hatte.

Der Plan und die Absicht des Verf. die dahin gehen, zu zeigen, wie die Moral gründlicher bearbeitet werden könnte, durch genauere Befolgung der Methode der Naturlehrer, brachten es so mit sich, daß er auf diejenigen Begriffe öfters zurückkommen mußte, welche diese Methode und ihre Nachahmung bezeich-

zeichneten. Wiederholungen drrselben Ideen kommen aber auch außerdem noch vielfältig vor. Ueberhaupt aber dürfte sich der Verf. unter unsern metaphysischen Moralisten, die das ganze System der Natur aus etlichen Begriffen a priori zu deduciren im Stande sind, wohl keine sonderliche Aufnahme versprechen. Wem hingegen Beobachtung der Grund aller wahren Naturkenntniß und Wissenschaft ist, der wird diesen Versuch nicht verächtlich ansehen; wenn er auch keine neuen Resultate oder wichtige Aufschlüsse darin finden sollte.

Von demselben Verf. sind *first principles of philosophy, and their application to the subjects of taste, science and history* bereits zum drittenmal aufgelegt erschienen. Wenig mehr als Summarien oder eine Tabelle. Dennoch ist bereits eine teutsche Uebersetzung derselben angekündiget worden; was der Verf. wohl selbst nie erwartet haben wird. F.

III. De la Decadence des lettres, et des moeurs, depuis les Grecs et les Romains jusqu' à nos jours, par M. Rigoley de Iuvigny, Conseiller honoraire au Parlement de Metz etc. à Paris 1787. 508 S. 8.

Wenn eine Nation in den Sitten, in der Litteratur, und herrschenden Denkart, und selbst in ihrem Regimente so große zum Theil ungünstige Revolutionen gelitten hat, als die französische seit dem Anfange dieses Jahrhunderts, so ist es nicht anders möglich, als daß viele denkende Köpfe diese Veränderungen wahrnehmen, und wenn sie Muth und Patriotismus besitzen, sich dem Strome der Zeiten zu widersetzen, und alle gutgesinnte Landsleute auf das hereinbrechende Verderben aufmerksam zu machen suchen. Strenge Geister = und Sittenrichter dieser Art nützen nicht nur sehr oft ihren Zeitgenossen, sondern sie sind auch für die Nachwelt meistens lehrreicher in Rücksicht auf die Sitten und Denkart verflossener Zeitalter, als die weitläuftigsten Geschichtschreiber. Aus allen historischen Werken des Tacitus, so unterrichtend sie auch sonst sind, lernt man den Verfall der Künste und Wissenschaften unter den Römern lange nicht so gut kennen, als aus dem kleinen Gespräch de causis corruptae eloquentiae.

Mit

Mit solchen Gedanken und Erwartungen nahmen wir die gegenwärtige Schrift in die Hände. Der heftige Unwille, den der V. anfangs gegen das philosophische Jahrhundert, oder wie man in Frankreich sagt, gegen das Siécle de lumières äußert, die seichten, schiefen oder bekannten Urtheile, die er über die griechische Sprache, und über die größten Schriftsteller des Alterthums fällt, endlich der Mangel aller vollständigen und genauen Untersuchung über die Ursachen des gesunkenen Geschmacks unter den Griechen und Römern, nahmen uns zuerst ungünstig wider den V. ein; allein sobald wir an den Abschnitt des Buchs kamen, in welchem der V. über die großen Veränderungen der vaterländischen Litteratur, und über die Urheber derselben seine Gedanken mittheilt, fühlten wir ein neues Interesse, und lasen mit unverminderter Aufmerksamkeit bis an das Ende fort. Der V. richtet die Neueren strenge, aber mit Mäßigung, und wenn man die großen Verheerungen, welche die sogenannten Philosophen in der Sprache, dem Geschmack und den Sitten der Nation angerichtet haben, so erfahren hat, und noch immer erfährt, wie der fromme und patriotische V.; so muß man sich wundern, daß seine Klagen und Beschuldigungen nicht weit bitterer, und übertriebener geworden sind.

Mit dem ältern Crebillon, heißt es S. 338. hörte das Reich des Genies auf, und dagegen

fing das Zeitalter der Scheingeister und falschen Philosophen an. Fontenelle war der erste Verderber des guten Geschmacks. Mit ungleich geringerem Genie, als der Römische Seneca hatte, wurde er der Seneca der Franzosen, und seine kalte, abgeschnittene, gezierte und Antithesenreiche Schreibart erweckte viele Nachahmer, die seine Fehler mehr, als seine Vorzüge annahmen. Die Freunde des guten Geschmacks sprachen ihm in seinem eigenen Zeitalter sein verdientes Urtheil; allein die heutigen Modeschriftsteller ziehen ihn wieder hervor, und behaupten sogar, daß erst ein neues aufgeklärtes Jahrhundert kommen müsse, bevor die Trefflichkeiten von Fontenelle recht erkannt würden. Noch viel machtiger wirkte Voltaire auf seine Nation. Der unnachahmlichen Schönheiten seines Styls ungeachtet fiel dieser Dichter doch oft in erkünstelte Ziererevyen, verbreitete Freydenkerey in Religion und Sitten, flößte Verachtung gegen die größten Dichter und Schriftsteller der Nation, und einen herrschenden Geschmack an amüsanten, wenn gleich sittenlosen und gedankenleeren Kleinigkeiten ein. Seine Anhänger seyen noch immer so zahlreich, daß das freymüthige Urtheil, was er über den Abgott eines ausgelassenen Zeitalters fälle, wahrscheinlich ein allgemeines Schriftstellergeschrey gegen ihn erheben werde. — Voltaire heißt es ferner, wurde der Heerführer der Encyclopädisten, denen er den

Weg

Weg gebahnt hatte, und die ohne die Eindrüke, die er in den Gemüthern der Nation zurück ließ, lange nicht das große Glück würden gemacht haben, welches sie wirklich machten. Durch die Encyclopedisten entstand der dürre, wissenschaftliche, mit lauter neuen abstracten Wörtern verbrämte Styl, in welchem kurze Säße und häufige Gegensäße dem Vortrage Nachdruck und Kraft geben sollen; in der That ein trauriges Zeichen für das Schicksal einer Sprache, denn gerade durch eben diese Erscheinungen fing, und kündigte sich die Verderbniß der griechischen und römischen Sprache an! — Mit unerhörter Kühnheit verachtete man die größten Schriftsteller als matt, gedankenleer, oder schwülstig; die wahre geistliche und gerichtliche Beredsamkeit verstummten, und der unglückliche Neuerungsgeist drang bis auf die Canzeln, und vor die Gerichtsstühle hin. Diesem falschen Geschmack, und den Hang zu unaufhörlichen Antithesen, zu erzwungenen und weithergehohlten Anspielungen und Bildern aus dem Innersten der Künste und Wissenschaften beförderte unter den lebenden Schriftstellern keiner mehr, als Thomas durch seine gekrönten Lobschriften, von welchen Voltaire keine erhielt, ohne zu sagen: ah! voila du Galithomas! Nun wollten junge Leute Denker, (penseurs) wie Thomas werden, und äfften ihn eben so unglücklich, als ihre Väter den Fontenelle nach. D'Alembert suchte die Feinheiten und

und Annehmlichkeiten des Fontenelle mit dem Salz von Voltaire zu vereinigen, allein er fiel in einen epigrammatischen, gekünstelten, oft platten und niedrigen Styl; ausgenommen in der Vorrede zur Encyclopädie, an welcher aber Diderot den größten Antheil hatte. D'Alembert erhielt als Gelehrter einen großen Wirkungskreis. Er veranlaßte häufigere Versammlungen der Akademie, von welcher er beständiger Secretair war, wußte den Hof und die Stadt in diese Versammlungen zu ziehen, und eröfnete ein Bureau d'assurance für Erzieher und Lehrer, und selbst für Kammerfrauen und Bediente, die er den Bürgern nur schriftlich empfahl, bey den Vornehmen aber selbst aufführte. Durch solche Clienten und Apostel streute er seine Grundsätze unter alle Stände der Hauptstadt und in das Innerste der Häuser aus. Er war es auch vorzüglich, der die Nation an die kalte Kritik gewöhnte, welche die Werke großer Dichter, wie geometrische Demonstrationen prüft, und alles Feuer der Beredsamkeit, der Geschichte und Poesie auszulöschen sucht. In dieser Lage der Sachen erschien Rousseau, und erhielt auf einmal eine Welt von Anbetern. Der V. läßt seinem Tiefsinn und seiner seltenen Beredsamkeit Gerechtigkeit widerfahren, allein er rügt strenge die Mängel sowohl der für die weibliche Unschuld gefährlichen neuen Heloise, als des neuen Emil, die beide in Frankreich

von

von den Weibern verschlungen würden. Den Weibern hatte R den größten Theil seines Ruhms zu danken; er weckte in ihnen sogar eine Zeitlang die Stimme der Natur auf; allein der Enthusiasmus der Mutterliebe ging bald vorüber, und man kehrte zu dem vorigen zerstreuungsvollen Leben zurück, mit welchem die Erfüllung der Mutterpflichten unvereinbar war. Ungeachtet der V. die schwärmerische Bewunderung von Rousseau für viel natürlicher, als die eben so übertriebene Anhänglichkeit an Voltaire hält, so glaubt er doch, daß der Bürger von Genf den Sitten nicht weniger geschadet habe, als Voltaire.

Das tragische Theater, fährt der V. fort, (423 u. f. S.) hat in den letzten Menschenaltern nicht weniger, als alle übrigen Theile der Litteratur gelitten. Man findet die Werke der größten Nationaldichter zu einfach, und kalt. Dichter und Schauspieler sind von der Wuth, Shakespearn nachzuahmen, angesteckt: Schrecken und Mitleiden sind von der tragischen Bühne gewichen, und Schauer und Entsetzen haben ihren Thron aufgeschlagen. Auf dem tragischen Theater fange man seit kurzem an, das größte unter allen menschlichen Uebeln, den Wahnwitz vorzustellen, übe welche Ungereimtheit sich keine größere denken lasse, und im Lustspiele sehe man nur Zweykämpfe und Selbstmorde, oder wenn Thalia nicht in einem Trauergewande erscheine,

so

so sey sie mit Lumpen bedeckt, und vergesse alle Zucht und Ehrbarkeit. Der V. erkennt Regnard, Destouches, Piron und Gresset für die einzigen würdigen Nachahmer von Moliere: Marivaux hingegen verdarb seinem Urtheile nach zuerst durch seine matte und affectirte Sprache, und überfeine Empfindeley den wahren Ton des Lustspiels, und dann führte la Chaußee die weinerliche Komödie ein, welcher unser V. keine Gnade widerfahren lassen will. Die Schöngeisterey (le bel-Esprit) und Philosophiererey (le Philosophisme) habe aber nicht bloß die dramatische Poesie, sondern eine jede andere Dichtungsart zu Grunde gerichtet. Man sehe und lese nichts als leichte und flüchtige, nachahmende, oder beschreibende Gedichtchen, und selbst das aus dem Genius der Nation entsprungene Vaudeville sey untergegangen. Das neue lyrische Theater gefällt unserm V. eben so wenig, als das neuere Lust und Trauerspiel; und für eine Hauptursache der Ausartung des erstern, hält er die Einführung der fremden Musik, welcher er, wie der neuern Gartenkunst, einen offenbaren Krieg ankündigt. Mit größerem Rechte klagt er über den Verfall und die Kleinlichkeit der Künste, die mit der Menge von Akademien abzunehmen scheinen. Den sichersten Triumph tragen die Tadler der gegenwärtigen Zeit und Sitten davon, wenn sie auf den Magnetismus und die geheimen Wissenschaften kommen. Nicht der

der gemeine Mann, sagt der V. S. 458. sehr richtig, werde von Charlatanen hintergangen, sondern die Großen und Reichen, und die Schöngeister vom Hofe sowohl als aus der Stadt, und es sey eine Schande für die neuere Philosophie, daß viele von ihren Jüngern, die weder an Gott, noch an Tugend glaubten, in den Rüstkammern des Magnetismus einen mehr kindischen, als kindlichen Glauben beweisen. Durch die angeblichen Philosophen seyen die öffentlichen Schulen so verschrien worden, daß sie ganz verlassen da stünden. An ihrer Statt hätten Privatpersonen Erziehungshäuser errichtet, in welchen die Jugend eben so viele, und noch mehr Zeit verlöre, als vormals in den öffentlichen Schulen, und worin doch nur in Kleinigkeiten, nicht aber in nützlichen Kenntnissen unterrichtet würde. Wenn man auf die Wirkungen der Maisons d'education Achtung gebe, so könne man der gelehrten Gesellschaft keine Vorwürfe mehr machen, deren Schulen mit der glänzendsten Jugend der Nation angefüllt gewesen sey, und die die größten Männer für den Staat und für die Kirche gebildet habe. Der nachtheiligste Einfluß nämlich, den die neuere Philosophie gehabt habe, und noch immer äußere, offenbare sich in der höchsten Verderbniß der Sitten, indem unter den höhern Ständen nicht allein keine häusliche und bürgerliche Tugend, sondern auch nicht einmal ein Schein derselbenübrig sey.

Nach

Nach allem, was wir aus dem Munde glaubwürdiger Reisenden, und selbst unparteyischer Eingebornen, von dem Zustande der französischen Nation wissen, hat unser V. die Schilderung von dem Verfall der Sprache, Künste und Wissenschaften, so wie der Sitten und Erziehung im geringsten nicht übertrieben. Allein wenn er ganz unbefangen gewesen wäre, so hätte er nicht bloß tadeln und niederschlagen, sondern auch trösten sollen. Seit einigen Jahren regt sich in Frankreich ein Geist der Freyheit, der über ein Jahrhundert geschlafen hat. Der Hof ist vielleicht so verdorben, als er in diesem Jahrhundert nicht war, allein der Hof ist für die Nation auch nicht ein Muster der Nachahmung, sondern ein Gegenstand des lautesten Unwillens. Bey der unerhörten Freymüthigkeit, womit man vor und nach der Assemblée des Notables über alles öffentlich geredet hat, war doch kein Minister kühn genug, irgend jemanden durch ein Lettre de cachet zu vernichten, so groß ist jetzt die Achtung, die man selbst am Hofe gegen die Stadt und Nation hegt *). Viele Häupter der ersten Häuser sehen die Verderbniß der Sitten und den Mangel an Erziehung ein, und suchen daher

*) Selbst die Verweisung des Herzogs von Orleans und der beyden Parlementsglieder hält man in Frankreich für die letzten ohnmächtigen Streiche des Despotismus, die das Streben der Nation zur Freyheit nicht aufhalten werden.

daher ihre Söhne vor der erstern zu bewahren, und die Mängel der letztern zu ersetzen. Frankreich ist nicht so tief gefallen, daß es sich nicht wieder aufrichten könnte, und jeder Menschenfreund wird mit uns wünschen, daß das Letztere bald geschehen möge.

IV. Del carattere nazionale del gusto italiano, et di quello di certo gusto dominante in letteratura straniera, opera dell' Abate Gian Batista Garducci. In Vicenza. 1786. 8. 160 S. 8.

Auch diese Schrift muß demjenigen, der nicht bloß sein Volk, sondern sein ganzes Zeitalter kennen lernen will, von mehrern Seiten interessant seyn. Der V. ist mit der französischen Litteratur sehr genau, weniger mit der Englischen und Teutschen, bekannt. Er ist ein großer Eiferer für den Ruhm seiner Nation und seiner Sprache, und ein erklärter Widersacher aller Veränderungen, welche die Einführung und Nachahmung der neuern französischen Litteratur und Schriftsteller in seinem Vaterlande hervorgebracht hat. Seinem Urtheile nach ist Italien in ganz Europa das am meisten von der Natur begünstigte Land, und die Einwohner desselben unterscheiden sich durch Schönheit der Bildung, durch Feinheit und Elasticität der Nerven, durch

Feuer der Phantasie, und Stärke des Verstandes von allen übrigen Völkern unsers Erdtheils. Man könne daher ohne Eitelkeit, und ohne andern Völkern Unrecht zu thun, kühn behaupten, daß die Italiänische Sprache die sanfteste, reichste und kraftvolleste aller neuern Sprachen, daß der gute Geschmack eine einheimische Blume des Italiänischen Bodens, und daß die Nation selbst die Vorgängerinn und das Muster aller übrigen ausgebildeten Völker in Künsten und Wissenschaften sey. Welche andere Nation, frägt der V., hat solche Mahler, Bildhauer, Baumeister, und Tonkünstler hervorgebracht? und welche Sprache hat solche Dichter aufzuweisen, als die Italiänische? Denn die besten Englischen Dichter scheinen ihm gar nichts in Vergleichung mit den besten Italiänischen zu seyn. Er rechnet es seiner Nation zum Verdienst an, daß sie tutta la torpidezza, et le ſgraziate corpurature del nord überwunden, und daß sie gewußt habe, dirozzare la inſolente ed armata barbarie del ſettentrione. Seine Landesleute brauchten sich nicht irre machen zu lassen, wenn la delicata ed finiſſima Poeſia Italiana al torpido et Peſante Tedeſco eine crema ſbattuta scheine, oder wenn der leichte Franzos sie matt und weitschweifig finde.

Solche Ausfälle, die einem Italiäner leicht zu verzeihen sind, abgerechnet, muß man gestehen, daß der V. mit eben so vielem Scharfsinn, als

als Ernst die verschrobene Sprache, und die falsche Philosophie der Französischen Encyclopädisten (S. 37. u. f.) angreift und schildert, und daß er sich wahrscheinlich nicht ohne glücklichen Erfolg gegen diejenigen erklärt, die eine ähnliche Sprache, und ähnliche Grundsätze in Italien einzuführen gesucht haben, oder noch suchen. (S. 85 -- 94.) Jl gusto dominante, heißt es, (S. 99.) straniero rigetta nel suo stile il far naturale come insipido, discredita la maestosa semplicitá come suggello infallibile d'una certa povertà, et miseria di spirito, spaccia come fecondità, et ricchezza di genio i giuochi d' ingegno, la concettosa sublimità, la copia delle antitesi, i voli di fantasia, e tutti termina i suoi sentimenti coll' aculeo dell' epigramma Vezzi sopra carichi di belletto, cultura snervata da un liscio effeminato: maniere de dire non virili, né piene di succo, e sostanza, ma stivate di arguzie, di pensieri appuntati: pompa affettata d' ingegno acuto, di raffinate allusioni, di concetti arcispiritosi; arte sfacciata, che non ogni peri do, ma ogni membro, ogni inciso asperge di punte, di sali; anzi di perpetui indovinelli, sono gli ornamenti, che vennero sostituiti si in prosa, che in versi ai fregi modesti, alle semplici grazie, al vero sublime della naturale et maestosa eloquenza. Sehr lehrreich ist S. 103.

die Sammlung von neuen, meistens abstracten und fremden Ausdrücken, welche die Nachahmer der Französischen in die Italiänische Sprache eingeführt haben, und sehr wahr (S. 113.) die Bemerkung, daß die neuesten Producte der Französischen Litteratur in kleinen Essais, oder Portraits, oder Tableaux, oder bagatelles morales, oder Pieçes und Poesies fugitives, oder in Romanen bestünden, deren einziger Reitz die Neuheit sey. Er vergleicht die Ueberschwemmung seines Vaterlandes mit Französischen Schriften mit der Fluth der abendländischen Völker, die sich im vierten und den folgenden Jahrhunderten über Italien ergossen hätten, und glaubt, daß die eine, wie die andere, Barbarey hervorbringen könne. Die Französische Litteratur, klagt er, (S. 129.) hat der unsrigen ganz ihren Stempel aufgedrückt. Seit der Verbreitung der erstern sind wir alle Mährchen-Erzähler, oder Romanen-Dichter, oder politische und cameralistische Raisonneurs, oder Freydenker, und stolze Philosophen geworden, und diese Neuerungen haben sich damit geendigt, daß wir unsern National-Geschmack dem Ton, und der Philosophirerey der Encyclopädisten aufgeopfert haben. — So unbekannt es uns war, daß die Französische Litteratur in Italien größere Revolutionen, als in irgend einem andern Lande veranlaßt habe, eben so unbekannt sind uns die meisten neuern Prosaisten Italiens, die als vortreff-

vortreffliche Schriftsteller (S. 149. u. f.) gepriesen werden.

V. Prospectus d'un nouveau cours théorique et pratique du magnétisme animal, reduit à des principes simples de Physique, Chymie, et de Medecine. par M. Würtz, Docteur en Medecine, de la Faculté de Strasbourg. — Eleve immédiat de M. Mesmer. à Strasbourg, 1787. 54 S. in 8.

Es ergeht dem animalischen Magnetismus in unsern Tagen eben so, wie es den magischen, und alchymistischen Künsten in vorigen Zeiten erging. So wie diese letztern lange als geheime Wissenschafften in geheimen Schulen fortgepflanzt, zuletzt aber öffentlich auf hohen Schulen, und in gedruckten Schriften vorgetragen wurden, so lehrten auch Mesmer und seine Schüler die Theorie und Praxis des thierischen Magnetismus bisher nur in geheimen Zusammenkünften, bis endlich Herr Würtz auftritt, und die Natur sowohl, als den Gebrauch des Magnetismus, gleich einer jeden andern Wissenschaft vorzutragen verspricht. Unterdessen wird auch Herr W. seinen Unterricht in zween Abschnitte zerlegen. In dem erstern gedenkt er

die Geschichte des Magnetismus, die Lehre von einem allgemeinen Fluido, das System von Mesmer über die Welt, und über alle organische Wesen, und die Berichtigungen dieses Systems, die Natur der magnetischen Ströme, die verschiedenen Arten magnetischer Materie, und deren Verwandtschafften, die physischen Wirkungen der magnetischen Materie auf den menschlichen Cörper, die Mittel, ihre Kraft zu verstärken, die Anwendung des Magnetismus auf die verschiedenen Krankheiten, und die Nothwendigkeit abzuhandlen, die magnetischen Operationen mit den Mitteln der gewöhnlichen Heilkunde zu verbinden, um die Wirkungen der erstern desto dauerhafter zu machen. Im Zweyten Abschnitt wird der chymische und metaphysische Theil des Magnetismus, und in dem metaphysischen Theile die große Kraft untersucht werden, womit die magnetische Materie auf die verschiedenen Theile der Seele wirkt. Der zweyten Hälfte der Vorlesungen können nur diejenigen beywohnen, welche die erstere Hälfte gehört haben, und solchen Voreing weihten sollen auch beym Anfange der Lehrstunden Verzeichnisse von den abzuhandelnden Materien überreicht werden. Herr Doctor W. nennt sich zwar einen unmittelbaren Schüler von Mesmer; er redet auch von dem Genie und Entdeckungen seines Lehrers mit der größten Bewunderung, allein nichts destoweniger findet er sowohl Irrthümer, als Lücken

in

in dem Mesmerschen System, und hofft, daß er im Stande sey, die einen zu verbessern, und die andern auszufüllen. Er will die Theorie des Magnetismus nicht mehr allen übrigen Wissenschaften entgegensetzen, sondern sie vielmehr mit der Natur- und Heilkunde verbinden, und zugleich zeigen, daß die magnetische Materie nicht bloß in einzelnen Menschen, sondern auch in andern natürlichen Cörpern unzweydeutige Wirkungen hervorbringe. Er verlacht diejenigen, die blindlings an alles glauben, was die magnetischen Schlafredner sagen, und die Vorhersagungen von Träumenden als eben so viele Göttersprüche verehren. Man könne viele Beyspiele selbst aus Strasburg anführen, daß die magnetisirten Schlafwandler sich gröblich betrogen, daß sie sich schnurstracks widersprochen, und auch schädliche Sachen verordnet hätten. Aus mehrern Nachrichten, die S. 49. u. f. erzählt werden, erhellt, daß schon Mesmer und einige seiner Schüler vor dem Marquis de Puisegür mehrere von ihnen angeblich magnetisirte Kranke in den magnetischen Schlafwandel und in das Schlafreden versetzt haben. Wir sind begierig, den Beyfall zu erfahren, den Herr W. finden wird.

M.

VI. Lettres à Monsieur Bailly sur l' histoire primitive de la Gréce. par Mr. Rabaut de Saint Etienne. à Paris 1787. 448 S. in 8.

Es erweckt in der That niederschlagende Betrachtungen, wenn man in den Schriften fast aller neuern Französischen Gelehrten, und Alterthumsforscher wahrnimmt, welch eine große Revolution die ungenießbaren Werke eines Court de Gebelin, und die grundlosen Hypothesen eines Bailly hervorgebracht haben. Man glaubt, scheint es, allgemeiner, und fester an das Daseyn eines eingebildeten Urvolks, als an das Daseyn eines wahren Gottes, und die meisten Gelehrten treten in magischem Gewande einher, mit dem Zauberstabe der Allegorie in der Hand, womit sie Phantome in wirkliche Wesen, und hingegen berühmte Könige, und Helden, Götter, und Religionen in lauter Träume und Schattenbilder verwandeln. Ein ähnlicher Hang zu Allegorien kündigte unter den Griechen und Römern den unaufhaltsamen Verfall aller ächten Gelehrsamkeit an; denn in Gesellschafft der Allegorie kann man alle mühsame und sorgfältige Forschungen, gesunde und strenge Kritik, und Prüfung des Alterthums, und des Werths von Schriften und Zeugnissen entbehren. Mit dem Schlüssel der Allegorie kann man alles Verborgene, und Unerforschliche aufschließen, und das

was schon lange entdeckt, und hervorgezogen war, wieder verschwinden machen. Man kann alles aus allem, so wie aus Nichts etwas machen.

Unser V. nimmt zuerst das Daseyn eines Urvolks, als unumstößlich erwiesen an, setzt dann voraus, daß nicht nur dieß Volk, sondern alle bekannte Völker des Alterthums hieroglyphische Schrift gebraucht, daß die Kenntnisse des erstern sich durch Ueberlieferung unter den letztern erhalten, und besonders in ihren heiligen Sagen und gottesdienstlichen Einrichtungen unverfälscht, wenn gleich eingehüllt fortgepflanzt haben. Alle Fabeln sind ihm daher, wie Statüen und Denkmäler alter Völker Hieroglyphen, in welchen der Schatz der Kenntnisse des Urvolks enthalten ist, (S. 13.) und die nur eines in den Geist des Alterthums eingeweihten Hierophanten bedürfen, um enträthselt zu werden. Die ersten Sterblichen belegten die Sternbilder nicht bloß mit den Namen, sondern sie bezeichneten sie auch mit den Bildern von allerley Thieren, und diese hieroglyphischen Bezeichnungen trugen sie nachher auf alle übrigen Erscheinungen am Himmel, und auf der Erde über. (S. 22.) Es kömmt dem V. gar nicht schwer zu erweisen vor, daß die Geschichte der Schöpfung ursprünglich auf sechs Tafeln mit hieroglyphischen Zeichen geschrieben war, und daß diese sechs Tafeln von allen Völkern bey ihren Auswanderungen in die nachherigen Wohnsitze mitgenommen wurden. (S. 38.)

In spätern Zeiten vergaß man, daß die Vorfahren von allegorischen Personen als von wirklichen Wesen geredet hatten, und nun verwandelte sich Naturkunde der alten Zeit in Mythologie und Geschichte. (S. 50.) Wenn man also die wissenschafftlichen Kenntnisse des Urvolks wieder herstellen will, so muß man alle historischen, oder mythologischen Sagen, oder die älteste eingebliche Geschichte von Göttern und Helden, und ihre Abstammungen und Zeitrechnungen auf einmal wegwerfen, und man muß sich unter Göttern, und Göttinnen, Helden und Heroinen, Königen und Königinnen, und deren Kindern, lauter Berge, Flüsse, oder andere natürliche Cörper denken, deren Eigenschafften und Veränderungen in historisch scheinenden Fabeln und Erzählungen enthalten ist. (S. 118. 299 S.) Der V. erklärt die ganze alte Griechische Geschichte, selbst den Trojanischen Krieg mit eingeschlossen, für falsch, (Ebendas.) und die Argonauten für Personen am Firmamente, die dem Widder nachlaufen, bis dieser am Horizonte heraufsteigt. (S. 411.) Die Fabel von den Cyclopen sey offenbar eine Anspielung auf die Wirkungen der feuerspeyenden Berge. (S. 430.) Man schilderte die Cyclopen mit einem feurigen Auge in der Mitte der Stirn, weil die Vulcane nur einen Krater haben. Jene wohnten in den Höhlen Siciliens, weil diese große Höhlen haben. Jene schmiedeten die Donnerkeile, weil diese Feuerströme ausgießen.

außgießen. Jene waren Söhne des Himmels und der Erde, wegen ihrer Höhe und Tiefe, oder Söhne des Neptuns, weil die Vulcane mit Meer umgeben waren. Wir würden unser Vaterland bedauren, wenn es nöthig wäre, solche Träume durch eine ernstliche Widerlegung zu vernichten. M.

VII. Essai sur la religion des Anciens Grecs. à Lausanne 1787. Erster Theil. 270 S. Der zweyte Theil, der die Zeugnisse und Anmerkungen enthält, 223 S. in 8.

Der unbekannte Verfasser dieses Werks ist gegen die historische Bedeutung und Auslegung der Griechischen Fabel nicht weniger eingenommen, als der eben beurtheilte Schriftsteller, und ungeachtet er nicht gerade denselbigen Phantomen nachjagt, so wird er doch von demselbigen Geiste getrieben. Er sucht nämlich nichts weniger zu beweisen, als daß die Religion der alten Völker von der Religion der neuern Zeit wesentlich nicht verschieden war, und daß, wenn sie auch in Form, oder andern Zufälligkeiten von der heutigen Religion abwich, sie doch immer dieselbigen Gegenstände und Absichten hatte: vorzüglich die Absicht, die Einbildungskraft stark zu rühren, und zu unterjochen.

Man muß, sagt der V., im Alterthum eine dreyfache Religion annehmen, eine geistige, oder intel-

intellectuelle, eine physische, und eine bürgerliche; und eben so gab es auch drey Classen von Gegenständen der Anbetung, aus welchen man nicht schließen muß, daß die Griechen und andere Völker, die uns wegen ihrer Weisheit so sehr gepriesen und empfohlen werden, grobe Abgötter gewesen seyen. Die Alten waren der Vielgötterey, oder dem Polytheismus, aber nicht der Abgötterey ergeben. Polytheismus besteht darin, daß man die Gottheit theilt und vervielfältigt: Abgötterey hingegen ist die göttliche Verehrung von vergänglichen und cörperlichen Dingen. (S. 20. 21.) Die Griechen (fährt der V. fort, der stets Weltweisen, und Volk, alte und neue Zeiten, und Schriftsteller mit einander verwechselt,) erkannten den einzigen Gott, den Vater des Ganzen aus eben den Gründen, aus welchen wir ihn erkennen; allein sie dachten nicht an Schöpfung aus nichts, die ihnen unbegreiflich war, und von welcher der V. nicht undeutlich merken läßt, daß sie es ihm auch sey, sondern sie nahmen vielmehr neben der Gottheit eine leidende Ursache, einen ewigen Urstoff an, aus welchem die Welt von der Gottheit hervorgebracht worden. Den Weltschöpfer belegten die Griechen, wie die übrigen Völker des Alterthums mit mancherley Benennungen, wodurch sie zwar ein und eben dasselbe göttliche Wesen, aber verschiedene Eigenschaften und Wirkungen desselben ausdrückten. Als den Urheber der Welt

nannte

nannte man ihn Phtas, oder Vulcan. Seine Weisheit verehrte man unter dem Namen Minerva: die bewegende, belebende und erwärmende Kraft, die er der Natur mitgetheilt hat, unter dem Namen Vesta; seine Güte und Gerechtigkeit endlich als Kneph, Hekate und Nemesis. (S. 26 — 30.) Die ewige Materie wurde gleichfalls unter verschiedenen Verhältnissen betrachtet, und durch verschiedene Namen bezeichnet. Bevor sie von der Hand der Gottheit umgebildet wurde, hieß sie Rhea: die Nacht, die das Chaos bedeckte, Latona: und Liebe die schaffende Kraft, welche die Materie durchdrang, so wie Venus die junge Welt, wie sie aus dem Schooße der Nacht und des Chaos hervorging. Proteus drückte das Chaos in dem Augenblicke der Schöpfung und Umformung, und Pan die Verbindung der Gottheit und der Welt aus. (S. 30 — 38.) So wie die verschiedenen Eigenschafften, Wirkungen, und Veränderungen der Gottheit, und der Materie die erste Classe von Göttern ausmachten, so enthält die zweyte Classe die verschiedenen Theile der Natur, die nach der Meynung der Alten von himlischen Geistern, als so vielen Ausflüssen der Gottheit regiert und geleitet wurden. (S. 39.) So betete man in der Sonne nicht den sichtbaren himmlischen Cörper, sondern den bewegenden Genius an, der den Gang der Sonne leitet, und das Licht derselben hervorbringt und austheilt. Die Erde, die gemeinschafftliche

schaffliche Mutter von Menschen und Göttern, verehrte man bald als Cybele, und bald als Ops, den Himmel als Uranus, die Zeit als Neptun, und die Sonne nach ihren verschiedenen Standpuncten unter mancherley Namen, bald als Dionysus, bald als Herkules, und bald als Jupiter, Pluto, und Neptunus. Jupiter bedeutete die Sonne in ihrem Sommerlauf: Pluto in der Winterbahn: und Neptun den Vorsteher der regnichten Jahrszeit, die im Anfange und gegen das Ende des Winters eintritt. (S. 64 — 66.) Wir übergehen die übrigen Namen, unter welchen die Griechen die Sonne und andere himmlische Cörper angebetet haben sollen, um noch einiges von den Göttern der dritten Classe sagen zu können. Diese dritte Classe von Göttern bietet nach unserm V. die Geschichte der menschlichen Arbeiten, und Erfindungen dar. Indem man diese heiligte, verehrte man den Schöpfer des Menschen, der sich in diesem Könige der Erde am herrlichsten geoffenbaret hat. (S. 114. u f.) Die Fabel von den himmelstürmenden Riesen, und ihrer Niederlage drückt die großen Revolutionen und die Erneuerung der Erde aus. Prometheus deutet auf die ersten Entwickelungen der menschlichen Vernunft: Pandora auf die Entstehung und Verbreitung des Uebels, und Tantalus und sein Schicksal auf die göttlichen Strafen hin, die das Verbrechen bis in die entferntesten Nachkommen von Missethätern

thätern verfolgen. Besondere Gottheiten, wie die Cyclopen, Telchinen, Kureten, u. s. w. erfanden die verschiedenen Bearbeitungen der Metalle: Ceres lehrte den Ackerbau, und gab Gesetze; und die Entführung der Proserpine ist eine allegorische Darstellung der Arbeiten des Feldbaues, u. s. w. In den Mysterien, fährt der V. fort, trug man alle die großen Wahrheiten ohne Schleier vor, die in der Volksreligion unter der Hülle von Allegorien verborgen waren: (S. 128.) ein schon oft wiederholter Gemeinplatz, wobey man immer die einfältige, aber wichtige Frage vergißt: woher es denn komme, daß die Vorsteher der Religion die Gegenstände der allgemeinen Anbetung bis zur Unkenntlichkeit versteckten, wenn es ihnen darum zu thun war, daß das Volk den wahren Gott auf eine seiner würdige Art anbeten, und verehren sollte? Die Feste der Griechen werden in astronomische, ländliche, theogonische, und bürgerliche, oder Gedächtnißfeste eingetheilt, (S. 205.) eine Eintheilung, die so unvollständig, oder vielmehr sonderbar ist, daß wir uns bey ihrer Berichtigung nicht aufhalten mögen.

M.

III.

III. Teutsche Schriften.

I. Ideen zur Philosophie und Geschichte der Menschheit, von J. G. Herder. Dritter Theil. 368 S. in klein 4. Riga und Leipzig 1787.

Wir haben diesen dritten Theil der Untersuchungen über die Geschichte des menschlichen Geschlechts mit noch größerm Vergnügen, als die beyden ersten gelesen. Die Sprache des berühmten Verfassers bildet und reiniget sich immer mehr von mystischem Schwulste, ohne an Reichthum neuer, und oft überraschend schöner Bilder zu verlieren. Der Ton des V. wird gemäßigter und ruhiger, und die Raisonnements werden seltener, als sonst, durch willkührliche und unhaltbare Hypothesen verdreht. Nichts destoweniger sind wir auch in diesem Theile auf mehrere Stellen gestoßen, die, wenn sie auch nicht ganz unverständlich sind, wenigstens von den meisten Lesern nur halb, von andern gar nicht werden verstanden werden, und denen diejenige Klarheit und Bestimmtheit fehlt, ohne welche ein historisch didaktischer Vortrag niemals untadelich seyn kann. Hieher rechnen wir besonders das, was S. 333. u. f. und S. 343. über die

die Anlagen, und Bestimmungen der Menschen gesagt wird. Wenn man diese Stellen liest, so empfindet man die Mühseligkeit, womit Herr H. seine Gedanken zu entwickeln und darzustellen suchte. Man wird unwillig über die Schwierigkeiten, die man findet, ihn gleich beym ersten Lesen ganz zu verstehen, und manche Leser thun gewiß eher Verzicht auf die Belehrung, die sie von dem V. erhalten könnten, als daß sie sich langsamer, und mit einer größern Anstrengung, als woran sie sonst gewöhnt sind, durch den schwankenden, oder räthselhaften Vortrag durcharbeiten sollten.

Noch mehr aber haben wir es bedauert, daß Herr H., indem er seine Untersuchungen über die verschiedenen von ihm beurtheilten Nationen niederschrieb, nicht die Geschichte einer jeden ganz frisch gelesen, und also nicht alle Data, worauf er seine Betrachtungen gründete, oder gründen wollte, vollkommen gegenwärtig hatte. Wenn man die Resultate von Betrachtungen über Facta, die man nicht ganz, nicht genau zurückrufen kann, bloß oder hauptsächlich aus dem Gedächtnisse aufzeichnet, so kann es gar nicht fehlen, daß man nicht viele wichtige Facta, die man sich ehemahls gemerkt hatte, übersehen, anderer sich nur halb erinnern, oder sie gar verstümmeln sollte. Daraus entstehen zuerst auffallende Unrichtigkeiten, oder Nachlässigkeiten, denen man gewiß entgeht, wenn man nach sorgfältig ausgezeich-

zeichneten, und vor der letzten Meditation von neuem durchgelesenen Datis arbeitet. So hält z. B. Herr H. den Sulla, wie den Marius für ein Paar Abentheurer, die sich aus dem Hefen des Römischen Plebs erh ben, und zu Häuptern des ganzen Volks emporgeschwungen hätten, da doch Sulla, wie bekannt, von edler Abkunft, und sein ganzes Leben durch ein Vertheidiger der Vornehmen, so wie der heftigste Widersacher der Gemeinen war. Nicht geringer ist ein anderes Versehen, vermöge dessen Hr. H. (S. 28.) den Laotse, wie den Confucius für den Urheber einer politischen Religion und Philosophie hält, und dem Fo, als dem Stifter der Volksreligion entgegengesetzt. Lao = tsee bedeutet in Sina nicht eine einzelne Person, sondern die Anhänger der ältesten Volksreligion, die noch immer neben der Religion des Fo, oder der B nzen fortdauret, und deren Urheber ein gewisser Lao-Kium war.

Wahre Gelehrte würden solche Fehler, als die angeführten sind, übersehen, ohne sie zu rügen, wenn nicht dieselbige Art zu arbeiten, derselbige Mangel von genauen Citaten, und richtigen Datis, wodurch sie veranlaßt werden, einen andern viel größern Nachtheil hervorbrächte: nähmlich eine solche Allgemeinheit der aus theils unvollständigen, theils un ichtigen Datis gezogenen Betrachtungen, bey welcher man nicht sagen kann, daß die letztern falsch seyen, bey welcher man sie aber auch nicht für ganz wahr und genug-

genugthuend erklären kann, und sich in zu weitläuftige Erörterungen einlassen müßte, wenn man sie berichtigen wollte. Aus solchen allgemeinen, weder ganz richtigen, noch ganz falschen Räsonnements besteht ein großer Theil auch dieses dritten Bandes, und wir sind gewiß überzeugt, daß Herr H. für alle seine Leser viel unterrichtender geworden wäre, wenn er statt der allgemeinen Betrachtungen, (die überdem solchen Lesern, denen die zum Grunde liegenden Facta nicht bekannt sind, nur halb verständlich, und eben deswegen nicht sehr interessant seyn können,) die wichtigsten characteristischen Züge über den Geist, die Thaten, und Werke der verschiedenen Völker gesammlet, geordnet, und mit der größten Genauigkeit erzählt hätte.

Herr H. verfolgt in diesem dritten Theile den Gang der Cultur, und die Gesetze des Steigens und Fallens ganzer Nationen zuerst unter den Bewohnern des südöstlichen, dann des westlichen Asiens, und des nordwestlichen Afrika, endlich unter den Griechen, Römern, und Etrusfern. Diese Ordnung, worin der V. die verschiedenen von ihm untersuchten Völker aufeinander folgen läßt, scheint uns nicht die natürliche zu seyn. Hindostan, Thibet, Japan, Sina, und die übrigen Reiche des südlichen Asiens sind den wahrscheinlichsten Untersuchungen neuerer Geschichtforscher zufolge, unter allen Ländern der Erde, in welchen sich Anfänge einer

wissenschaftlichen Cultur gezeigt haben, bey weitem die am spätesten gebildeten. Die Hindus erhielten den ersten Saamen von Künsten und Wissenschaften durch Griechische, und später durch Römische Einwohner und Nachbaren, und zwar kurz vor Christi Geburt: von den Hindus pflanzten sich Kenntnisse und Religion, zu den Thibetanern, und Sinesen, und von den letztern sowohl zu den Japanesen, als zu den südwestlichen Nachbaren fort. Wenn man also die Entwickelung des menschlichen Geistes chronologisch vortragen will, wie Herrn H. Absicht ist, so muß man billig die Völker, womit er im eilften Buche anfängt, nicht bloß auf die alten morgenländischen Nationen, sondern auch auf Griechen und Römer folgen lassen.

Unter den Nationen des südlichen und östlichen Asiens hat der V. die Sinesen am vollständigsten und richtigsten beurtheilt. Was er hingegen von Cochin-Sina, von Tunkin, Laos, Corea, der östlichen Tatarey, (richtiger der Mongoley) und Japan sagt, ist zu kurz, und allgemein, als daß man den vormahligen, und gegenwärtigen Zustand dieser Länder daraus kennen lernen könnte. Der V. ist eben so wenig ein Bewunderer der gepriesenen hohen Weisheit der Sinesen, als der ältesten Anwohner des Euphrats, und Tigris. Eine genaue Kenntniß der ganzen Natur der Asiatischen Völker, und eine unbefangene Untersuchung, und Verglei-

chung

chung ihrer ältesten Geschichte mit dem heutigen, oder mit dem neuern Zustande derselben führt nothwendig zu solchen Resultaten, als Herr H., und andere Gelehrte vorgetragen haben.

Mit eben so großem Scharfsinn als Unpartheylichkeit wiegt der V. die Verdienste der Hebräer gegen ihre Fehler, und die Vorzüge ihrer Schriften gegen die heiligen Werke anderer Morgenländischen Völker ab. (S. 85. u. f.) Bey alle dem Nutzen, den die Religionsschriften der Juden gestiftet haben, ist es, sagt Herr H., nicht zu verkennen, daß sie auf der andern Seite den menschlichen Geist selbst in Europa oft irre geführt haben, lange gefesselt, und sogar die Gesetze und Verfassungen entfernter Nationen, die von den Juden zu Mosis Zeiten gänzlich verschieden waren, auf eine unnatürliche Art verkehrt haben. Die Bestimmung des Werths der Juden (S. 97.) ist zwar nicht so ausführlich, als lernbegierige Leser wünschen möchten, allein sie ist viel richtiger, als die meisten, fast immer übertrieben günstigen Urtheile, die in unsern Zeiten über die Anlagen der Juden, und die von ihnen zu hoffenden Vortheile gefällt worden sind.

Mit Recht erklärt der V. die Phönicier für dasjenige Volk, das die Barbaren Europens zuerst entwildert, und sie einem bessern Zustande entgegengeführt hat. (S. 98. 99.) Glänzender, aber weniger wohlthätig waren der Handel,

die Herrschafft, und die Eroberungen der Karthagenienser, (S. 105.) die durch ihre Vergrößerung und ihren Fall viel weitläuftigere Wüsten auf der Erde zurückließen, als sie jemahls Länder angebaut und beglückt hatten.

Herr H. ist frey von den alten Vorurtheilen, welche in unsern Zeiten einige unkritische, und in ihren Kenntnissen nicht weniger, als in ihren Aussprüchen einseitige Gelehrte zu erneuern gesucht haben: daß Aegyptenland die Wiege aller Künste und Wissenschafften sey. Selbst die Pyramiden, sagt der V. vortrefflich, sind nicht allein kein Kennzeichen der Glückseligkeit und wahren Aufklärung des alten Aegyptens, sondern vielmehr unwidersprechliche Denkmäler von dem Aberglauben, und der Gedankenlosigkeit sowohl der Armen, die da bauten, als der Ehrgeizigen, die den Bau befahlen; und eben so könne man aus den Hieroglyphen nicht allein nicht auf ausgebreitete nützliche Kenntnisse, sondern gerade auf das Gegentheil schließen. Rec. ist vollkommen mit dem V. überzeugt: daß, wenn die Hieroglyphen auch entziffert würden, man alsdann weiter nichts, als eine Chronik uninteressanter Begebenheiten, oder vergötternde Lobschriften der Erbauer der Pyramiden finden würde. — Unserm Urtheile nach liegt der Hauptschlüssel zu den Räthseln, oder den Unerklärlichkeiten, die man noch immer in den Werken, Einrichtungen, Sitten, und in der

Schrift

Schrift der alten Aegypter findet, in der noch nicht genug erforschten, aber äußerst wichtigen Abstammung dieses Volks, das gewiß nicht aus Habessinien, oder um bestimmter zu reden, von den Vorfahren der heutigen Habessinier entsprungen ist. Wir finden nicht die geringsten Schwierigkeiten in der Bevölkerung Aegyptens aus dem westlichen Asien an den Busen und Ufern des rothen Meeres vorbey; doch glauben wir auch, daß südliche Asiaten, aber vermuthlich ganz andere, als Herr H. im Sinne hat, sich mit den Colonisten aus dem westlichen Asien vermischt haben. Wenn die ersten Anbauer Aegyptens aus dem südlichen Asien ausgingen, so konnten sie nicht westwärts, wie Hr. H. sagt, (S. 111.), sondern sie mußten aus Osten kommen, und wenn sie über das rothe Meer herschifften, so konnten sie sich nicht mehr aus Habessinien über Aegypten verbreiten, wie an eben der Stelle vermuthet wird.

Am weitläuftigsten handelt Herr H. von den Griechen (S. 135–225.), allein ein jeder einzelner Abschnitt ist doch so kurz, und mußte deßwegen so sehr im Allgemeinen stehen bleiben, daß es uns fast unmöglich scheint, daß Leser, die sich erst unterrichten wollen, aus den Nachrichten und Bemerkungen unsers V. einen nur einigermaßen vollständigen, und richtigen Begriff von dem natürlichen, politischen, sittlichen, und wissenschafftlichen Zustande Griechenlandes, von

dem eigenthümlichen seiner Sprache, Dichtkunst, Religion, Gesetze und Verfassungen, von den Ursachen der unerreichten Vortrefflichkeit seiner bildenden Künste, und von der zwar immer bewundernswürdigen, aber doch viel geringern Vollkommenheit der Wissenschafften erhalten könne. Stat der allgemeinen Betrachtungen, S. 210. u. f. die auf ein jedes anderes großes Volk eben so gut, als auf die Griechen passen, erwarteten wir treffende Blicke über die großen Verdienste, welche die Griechen sich um den edelsten Theil des menschlichen Geschlechts erworben, und über den Einfluß, den sie durch Sprache, Künste, Wissenschafften und Gesetze so viele Jahrhunderte durch auf unzählige Völker gehabt haben, und zum Theil noch ausüben.

Mit der größten Theilnehmung haben wir das vierzehnte Buch gelesen, in welchem der V. seine Gedanken über die Etrusker und Römer mittheilt. Er bewundert die erhabenen Geister, die großen Männer und Thaten, die Rom hervorgebracht hat, und man kann sagen, Rom allein hervorbringen konnte; er verabscheut aber zugleich die ungeheuren den Römer-Tugenden entsprechenden Laster, und das Verderben, und die Verwüstung, welche die Römer viele Jahrhunderte lang über mehrere Erdtheile gebracht haben. So anziehend aber die Betrachtungen über die Römer sind, so kommen doch auch manche Gedanken vor, die uns vieler Einschränkungen zu bedürfen

bedürfen schienen. Hieher gehören besonders die Urtheile über die Ursachen des Verfalls der Römischen Republik, und über den Werth ihrer ganzen Verfassung. Herr H. glaubt, daß man in der Einrichtung des Staats selbst, und in den unbilligeu und unsichern Gränzen des Senats, der Ritter, und der Gemeinen den Hauptgrund der Entkräftung und Auflösung des Römischen Reichs suchen müsse, und daß die Römische Verfassung eine der unvollkommensten auf der Erde gewesen sey. Beyde Bemerkungen müßten wir nach der Kenntniß, die wir von der Römischen Republik, und Geschichte haben, mehr für unrichtig, als für wahr erklären. Der Römische Freystaat hatte, und behielt nach der Abschaffung der königl. Gewalt große Gebrechen; allein keine andere Gebrechen, als die eine jede andere alte Republik unter ähnlichen Umständen hatte. Dadurch aber unterschied sich das Römische Volk von allen übrigen freyen Völkern des Alterthums, daß es die Mängel seiner Verfassung fast mit jedem Jahre verminderte, und zuletzt dem ganzen Staat eine solche Vollkommenheit, und allen Theilen desselben ein solches Gleichgewicht gab, das in der alten Geschichte ohne Beyspiel, und von den größten Staatskundigen der alten und neuen Zeit bewundert worden ist. Ohne eine solche treffliche Verfassung, als der Römische Staat besonders im sechsten Jahrhunderte ab vrbe condita hatte, würde Rom nicht unaufhörliche Kriege geführt,

und dennoch immer an Macht und Volksmenge zugenommen, würde es nicht solche Patrioten, solche Legionen, so große Feldherren und Staatsmänner erzeugt, würde es sich endlich nicht so lange gegen Sitten-Verderbniß, und in der höchsten Sitten-Verderniß so lange gegen fremde Völker behauptet haben. Die auswärtigen Kriege mit reichen und verdorbenen Nationen, deren Veranlassungen fast ganz außer der Einrichtung des Staats lagen, verdarben die Sitten der Vornehmen und Gemeinen, und durch diese die Verfassung, die sich sonst Jahrtausende lang hätte erhalten können.

Im funfzehnten Buche rechtfertigt Herr H. die Vorsehung sehr schön gegen die Vorwürfe, die manche gegen dieselbe aus der Geschichte herzunehmen pflegen. Er beweist, daß man keine Wunder verlangen könne, um die Folgen menschlicher Thorheiten und Laster zu verhüten, oder um eine übernatürliche Aufklärung, und Sittenbesserung unter den Menschen zu bewirken: daß die Vorsehung den Menschen durch belehrende, oft traurige Erfahrungen anhalten wolle, seinen Verstand und sein Herz zu bilden, die seligen Wirkungen der Tugend, und die schrecklichen Folgen des Lasters anzuerkennen, und sich besonders von ungerechten Gewaltthätigkeiten zu enthalten, wodurch nicht bloß diejenigen, die Unrecht leiden, sondern auch diejenigen, die es ausüben, unglücklich werden. Eine langsam fortschreitende

schreitende Bildung der edelsten Kräfte, und eine sich immer mehr verbreitende, auf Tugend und Weisheit gegründete Glückseligkeit sey die Bestimmung, oder das Ziel, welchem das menschliche Geschlecht entgegengehe, und auf welches ein jeder loszuarbeiten verpflichtet sey. Wir freuen uns immer, wenn wir einen Manne mit solchen Grundsätzen, als Herr H. hat, auf dem Wege zum großen Ziele der Menschheit begegnen, und ihm von Herzen Glück wünschen können, daß er durch seine Arbeit nicht wenig beygetragen habe, und beytragen werde, daß viele seiner Mitbrüder ihre wahre Bestimmung erkennen, und zu erreichen suchen werden.

II. Ueber die Weiber. Leipzig 1787. 300 S. in klein 8.

Wir haben diese wegen ihres Gegenstandes sowohl, als wegen der Behandlung interessante Schrift mit ungewöhnlicher Aufmerksamkeit gelesen, indem sich durchgehends ein feiner Beobachtungsgeist, eine seltene Menschen- und Weltkenntniß, und die Unsträflichkeit der Sitten und des Wandels ihres Verfassers offenbart, ohne welche dieser selbst fühlt, daß er nicht auf eine solche Art über die Weiber hätte schreiben können.

Die Hauptabsicht des V. geht dahin, beyde Geschlechter auf ihre in den letzten Zeiten verrückten Bestimmungen aufmerksam zu machen, die

Männer

Männer zur Wiedererlangung der verlornen, aber ihnen von Gott und Rechtswegen gebührenden häuslichen Oberherrschafft aufzufordern, die Weiber in die ihnen von der Natur selbst gesetzten Schranken zurückzuweisen, besonders den letztern das Thörichte und Verderbliche der Anmaßungen von Allgemeinherrschafft, und höchstem Schiedsrichteramt in Sachen des Geschmacks und der Litteratur, so wie des ewigen Herumtreibens in Gesellschafften an's Herz zu legen, bey welchen Ansprüchen und Zerstreuungen ihnen die gewissenhafte Erfüllung ihrer Pflichten unmöglich wird.

Wir sind mit dem V. darin einig, daß die Hauptbestimmung des Weibes darin bestehe, Kinder zu gebähren und zu erziehen, ihren Mann zu beglücken, und ihrem Hauswesen treu und redlich vorzustehen. Wir stimmen ihm ferner darin bey, daß Nichts so sehr den Verfall der Sitten, und besonders die Entkräftung, und Ausartung des männlichen Geschlechts beweise, als wenn die Weiber im Hause, wie im Staat Herrinnen und Beherrscherinnen werden, wenn sie ihre Männer gegen Verführer, ihre Kinder gegen glänzende Zirkel und Zerstreuungen, und ihr Hauswesen gegen Cabalen, oder eine immer unbedeutende Gelehrsamkeit verlassen. Wir geben endlich zu, daß der Mann mehr Stärke des Körpers, eine größere Lebhaftigkeit, und ein anhaltenderes Feuer von Empfindungen und Leidenschafften, und im Ganzen genommen ein über-

wiegendes

wiegendes Maaß von Geistesgröße und Seelenstärke besitze. Allein bey allen diesen Uebereinstimmungen unserer Grundsätze mit denen des V. können wir nicht verhehlen, daß es uns scheine, als wenn er die natürlichen sowohl, als zugezogenen Gebrechen des weiblichen Geschlechts zu sehr vergrößere, und allgemein mache, als wenn er ihre Fähigkeiten, und Tugenden zu sehr verkleinere, und als wenn er das, was von einem Theile der Weiber der ersten Classe in der Hauptstadt Frankreichs gilt, ohne gehörige Einschränkung auf unsere teutschen Frauen, und Jungfrauen anwende.

Wir kennen keine Stadt in unserm teutschen Vaterlande, das wir doch ziemlich kennen zu lernen Gelegenheit gehabt haben, wo die Weiber glaubten, daß sie der Mittelpunct seyen, um welchen sich alles in der Welt drehe, (S. 6.) oder wo der größere Theil der gut erzogenen Frauen und Mädchen die Verspätung eines Höflichkeitsbesuchs weniger, als die Verletzung der ersten Pflichten erwarteten und verziehen. (S. 9.) Wir kennen hingegen viele Städte, wo die Weiber es sich gar nicht einfallen lassen, über Sachen des Geschmacks und der Litteratur die ersten entscheidenden Urtheile zu fällen, oder in allen Gesellschafften den Ton anzugeben, wie S. 10. 23. behauptet wird. Was der V. S. 18. über Lavater, und die Frauen, die zu ihm reisen, vorbringt, scheint uns eben so ungerecht, als was

er S. 22. sagt: daß selbst die gut verheiratheten Weiber sich meistens nach dem Tode ihrer Männer glücklicher fühlten, als in der Ehe. Noch auffallender aber war es uns, als wir (S. 24. 25.) lasen, daß der V. die Männerliebe der Griechen für eine reichere Quelle von guten und edlen Gesinnungen hält, als eine keusche und innige Frauenliebe, ja daß er sogar die morgenländische Eingeschränktheit und Ungebildheit der Athenienfischen Frauen der Freyheit und Ausbildung der Weiber unter den übrigen Völkern gleichen Ursprungs vorzieht, welcher Freyheit und Ausbildung des weiblichen Geschlechts er doch in der Folge so große Lobsprüche hält. (S. 112. u. f.) Wenn man die Vorzüge des weiblichen Umgangs so kennt, und zu schätzen weiß, als der V., so sollte man billig nicht sagen, daß das gesellschafftliche Leben der Weiber mit ihren Fähigkeiten im Widerspruch stehe, (S. 89.) und daß man mit den Weibern tändeln und scherzen, aber nur mit Männern raisonniren müsse. (S. 123.) Wir wüßten in der That nicht, wie wir es gegen unsere Freundinnen verantworten wollten, wenn wir, wie der V., ohne alle Einschränkung gesagt hätten, (S. 170. 171.) daß die Weiber lauter neue, wenn gleich noch so abgeschmackte Producte lesen, daß sie die besten alten Werke vernachlässigen, und ihr Geschmack in allen Stükken kleinlich sey, daß sie nur das Bunte und Gezierte lieben, und für edle Einfalt gar keinen Sinn

Sinn hätten, daß in den bloß weiblichen Gesellschafften neben der höchsten vestalischen Tugend die Langenweile throne, daß solche Gesellschafften noch viel verderblicher (190. S.), als die männlichen seyen, weil Mädchen und Frauen sich in den erstern ihre Vorurtheile mittheilten, und sich gegenseitig zu neuem Aufwande und neuen Anmaßungen reitzten, daß endlich die Zahl der Weiber nur sehr klein sey, die es verdienten, daß ein Mann sich ganz an sie hänge. (S. 268.) Aus einer sehr verzeihlichen Rache über alle diese Aeußerungen werden wahrscheinlich manche muthwillige Leserinnen wünschen, daß dem V. der Wunsch, den er S. 274. 275. mit so vieler Wärme ausdrückt, gewährt werden möge.

Man würde dem V. Unrecht thun, wenn man ihn für einen Weiberhasser hielte. Vielmehr erklärt er an mehrern Stellen mit ungeheuchelter Dankbarkeit, daß er den Weibern einen großen Theil seiner Bildung, so wie der Freuden seines Lebens zu danken habe. Aus wahrer Theilnehmung und Sorge für ihr Glück, warnete er sie vor den Abwegen, in welchen manche liebenswürdige Irrende entweder schon gerathen, oder zu gerathen in Gefahr sind. Nun führte aber den V., wie es nur gar zu leicht zu geschehen pflegt, sein gerechter Eifer zu weit. Er sah nicht bloß die Fehler, die wirklich da sind, sondern er vergrößerte und verallgemeinerte sie auch, und hingegen verschwanden, oder verklei-

nerten

nerten sich manche Vorzüge, die man dem andern Geschlecht nicht absprechen kann. Unserm Urtheil nach ist kein unverheiratheter Mann, und wenn er auch der scharfsichtigste Beobachter wäre, im Stande, die Weiber ganz, wenigstens nicht ihre gute Seite genau kennen zu lernen, und wenn also der V. dereinst mit einer Frau, wie er sie verdient, verbunden seyn wird, so glauben wir gewiß, daß er durch eigene Erfahrung finden werde: daß die Weiber viel mehr Ernst und Festigkeit, viel mehr Fähigkeit über wichtige Dinge nachzudenken, und in wichtigen Angelegenheiten Rath zu geben, viel mehr Stoff zu nicht bloß unterhaltenden, sondern auch nützlichen Gesprächen und Umgange besitzen, als er ihnen jetzo zutraut. Diese Tugenden und Fähigkeiten waren es auch, die den alten mannhaften, und kriegerischen Germaniern, und andern Celtischen Völkern zu einer Zeit, da sie nichts weniger, als süße Herren waren, die größte Hochachtung und selbst Ehrerbietung gegen ihre keuschen, und verständigen Weiber einflößten. Und so wie alle bessere Völker die unedleren Nationen in der Schonung und Achtung übertraffen, die sie den Weibern bewiesen, so sollten alle nicht gemeine, und nicht ungebildete Männer mit einander wetteifern, die Tugenden der Weiber zu ehren, und zu nähren, ihre guten Gaben zu entwickeln, und ihre Fehler so viel als möglich zu bessern un zu tragen, damit sie mit den unsrigen auch Nachsicht haben.

haben. Man kann auf eine gewisse Art auf die Weiber anwenden, was ein Alter von den Göttern sagte: daß es gefährlich sey, auch nur im Scherze Böses von ihnen zu sagen. Das eine büßt man gewöhnlich mit seiner Ruhe, und das andere durch den Verlust vieler Freuden, die dem menschlichen Leben den höchsten Reiz geben.

Die Schreibart des V. ist leicht und gefällig; nur sind uns hin und wieder einige kleine Unrichtigkeiten vorgekommen. Wir werden wahrscheinlich unsern meisten Lesern nichts Neues sagen, wenn wir hinzusetzen, daß der V. Herr Geheimer Canzeley Secretär Brandes in Hannover sey, der sich schon durch mehrere treffliche Schriften bekannt gemacht hat. M.

III. Plan einer systematischen Metaphysik. Von J. Fr. Abel, Prof. an der hohen Schule zu Stuttgart. 1787. 232 S. 8.

In den G. A. habe ich das allgemeine Urtheil über dieses Buch gefällt, daß der Verf. darin, in der Bestimmung des Zweckes und Plans der Metaphysik sowohl als in der Sprache, mehrentheils Kanten gefolgt sey; bey den Hauptgrundsätzen und Resultaten sich zwar von ihm entferne; unsere Vorstellungen von der Natur und ihren Gesetzen aber dennoch mehr, als sich thun läßt, aus subjectiven Gründen abzuleiten

suche; und deswegen es nicht überall zu den befriedigendsten Beweisen bringe.

Hier soll nun dieses Urtheil durch Beyspiele erläutert und gerechtfertiget werden.

Der Verf. geht von dem Satze aus, S. 1 f. **daß alle unsre Vorstellungen**, auch die von den äußern Sinnen herrührenden, **ursprünglich nichts anders seyn, als bloße Modificationen unserer eigenen Seele**. Denn, sagt der Verf. — mit welchen andern Namen sollen wir jene sinnlichen Eindrücke belegen, so lange wir von ihnen noch nichts wissen, als daß sie sich in uns befinden, ohne auch nur einen Begriff von Daseyn, Substanz und dergleichen zu haben; und also von ihrem Ursprung aus äußern Substanzen etwas zu ahnden?

Aber 1) wenn die Vorstellungen der äußern Sinne ursprünglich nichts anders **sind**, als bloße Modificationen unserer eigenen Seele: so müßte wohl alle Bemühung vergeblich seyn, ihre wahre Objectivität, oder das wirkliche Daseyn der Körper außer uns dem Idealisten nur halb zu beweisen. Was in seinem Grunde und Ursprunge bloße Modification unserer Seele ist; wie soll dieß durch irgend ein gegründetes nachfolgendes Urtheil zum substanziellen Daseyn außer uns erhoben werden? Es versteht sich, daß Vorstellung hier nicht so viel heiße, als Wahrnehmung, Perception, der Act, oder, wenn man will, das **Leiden** der Seele, indem

sich

sich ihr etwas darstellt; sondern das Object der Perception, das, was sich darstellt und zu erkennen giebt. Denn erstere, die Perception, Erkenntniß, ist nicht nur ursprünglich, sondern bleibt immer Modification der Seele; und dagegen hat noch niemand gestritten. Gegen das Daseyn des wahrgenommenen Objects außer der wahrnehmenden Seele, streitet der Idealist.

2) Der Grund, worauf sich der V. bey jenem Ausspruche stützet, verschwindet; wenn man bedenkt, daß, bey dem ersten Anfange unsrer Erkenntniß, wir eben so wenig Begriffe von unsrer Seele und deren Modificationen, als von Dingen außer uns, und deren substanziellem Daseyn haben. Es kann also nicht gesagt werden, daß wir bey den ersten sinnlichen Eindrükken wissen, daß sie sich in uns befinden. Denn auch dieß können wir nicht wissen, oder mit Deutlichkeit und Bewußtseyn denken; so lange wir noch nicht Bewußtseyn unserer Persönlichkeit, oder den abgesonderten Gedanken von unserm Ich haben.

3) Nach der Analogie alles dessen, was von der Geschichte des menschlichen Verstandes, der allmäligen Entwickelung und Ausbildung unserer Begriffe, bekannt ist, ziehen die Vorstellungen der äußern Sinne die Aufmerksamkeit früher an sich, und die darauf sich gründenden Bilder und Begriffe fangen also früher an abgesondert und ausgebildet zu werden, als die Vor-

stellungen und Begriffe, die sich auf unser inneres Wesen beziehen. Es ist sehr gewöhnlich, daß die kleinen Kinder von sich selbst in der dritten Person sprechen, in dem sie sich beym Namen nennen, wie sie sich von andern nennen hören. Die Vorstellung von ihrem Körper, zwar durchdrungen von ihrem Selbstgefühl, ist ihnen also doch wohl deutlicher und hervorstechender, als die Vorstellung von ihrer Seele. Wenigstens wird, in der Geschichte seines eigenen Bewußtseyns, ohne Zweifel jeder Mensch die Idee von Dingen, die ihm nicht Modificationen seiner selbst, sondern außer ihm vorhanden zu seyn schienen, so frühe vorhanden finden, als die Idee von seiner Seele oder von Modificationen derselben.

4) Jener Grundsatz von den ursprünglichen Vorstellungen der Art, als bloßen Modificationen unserer eigenen Seele, ist also **kein Factum**, ist nicht **Geschichte der Natur**, sondern schon Hypothese der allzuvieles aus innern Gründen erklären wollenden, und dadurch den Idealismus unabwendbar begründenden Philosophie.

5) Daß der Blindgeborne, beym Anfang seines Sehens, die Entfernung der Gegenstände nicht erkennt, daß dieselben ihm scheinen seinem Auge ganz nahe zu seyn, oder es zu berühren, ist kein Einwurf gegen mich. Denn er unterscheidet doch die sichtbaren Gegenstände von sich selbst, hält sie nicht für bloße Modificationen

seiner

seiner Seele, so wenig, als irgend ein anderer Mensch, der die Sprache der Empfindung und nicht der Hypothese redet. Und wenn dieß gleich nichts für mich beweisen kann, da dieser Anfänger im Sehen, überhaupt nicht mehr beym Anfange menschlicher Erkenntniß ist; so kann es doch auch nicht wider mich zeugen. Ueberall muß man hier nur nicht mit einander verwechseln das, was in dem Grundstoff unserer Erkenntniß, den Empfindungs-Impressionen, ursprünglich vorhanden ist, und das, was ursprünglich, gleich beym ersten Eindruck, klar und deutlich ist.

Auf gleiche Weise gibt der Verf. in Absicht auf unsere übrigen Begriffe, den in unsern Grundgefühlen enthaltenen Stoff derselben nicht vollständig und getreu genug an; wenn er S. 4 u. f. sagt: Ungeachtet wir nichts als gewisse Schmerzen oder Freuden, z. B. Hitze und Kälte, Wohlgeruch und Uebelgeruch, kurz unsre eignen Modificationen empfinden ꝛc. Woher so viele Begriffe, von denen wir gar keine Erfahrung haben? Woher der Glaube an Existenz der Dinge, da wir doch nie Existenz und Kraft, sondern bloß Wirkung, oder gar nicht einmal Wirkung sehen.

Es ist wahr, der Verf. knüpft hier den Knoten; legt nur erst das Problem mit seinen größten Schwierigkeiten vor. Und sein bald (S. 8.) folgender Hauptsatz kann scheinen eine andere

Meynung zu verrathen. Nach demselben sind alle jene Begriffe aus Veranlassung der sinnlichen Eindrücke, und der durch diese erregten Thätigkeiten unseres eigenen Geistes, entstanden, und sogar aus dem Stoffe derselben **einigermaßen** gebildet. Aber a), muß man doch den Knoten nicht fester knüpfen, als er in der Natur es ist, und als er sich vorgesetztermaßen wieder auflösen läßt. b) Ist doch selbst in diesem Hauptsatz die Erklärung des Verf. schwankend, und auch in der Folge geht die Bemühung desselben, aus subjectiven Gründen zu erklären, ein wenig zu weit.

So ist ihm (S. 16.) der Raum zwar nicht a priori, sondern gedichtet aus empirischem Stoff — aber doch weiter nichts als — die besondere Form, unter welcher wir, nach den Grundsätzen unsrer Einbildungskraft und unsers Denkens, — alle Körper uns darstellen. Sollte wohl der Verf. die Frage: Ob der Raum außer uns vorhanden; und auch ohne uns vorhanden seyn würde — verneinen wollen? Sollte er die Frage: Ob, wenn kein Mensch vorhanden wäre, doch Vögel in der Luft und Fische im Meere, sich bewegen könnten, zu bejahen, Bedenken finden?

Nach (S. 33.) hängt das Object des Denkens gänzlich von diesem ab. Und nach (S. 67.) wird dasselbe ganz gewiß nur durch Art und Grad des Denkens bestimmt, und ist nichts anders

anders, als eben das Resultat dieses Denkens. Diese Ausdrücke wären doch zu stark, wenn auch das Object in der subjectiven Wahrnehmung, *in sensu composito*, verstanden würde; geschweige denn von der Sache, die erkannt wird, an sich, oder in *sensu diuiso*.

(S. 39.) gibt der Verf. die Auflösung des Problems (wie wir Vorstellungen von wirklichen Dingen außer uns erhalten) durch Verbindung dreyer Sätze, als vollendet so an: Die Seele äußert, sobald ihr auch nur eine Anschauung gegeben ist, gewisse Wirkungen ihrer Denkkraft, gewisse subjective Veränderungen; diese macht sie objectivisch, und schafft, um die also erhaltenen Begriffe festzuhalten, irgend einen Schein, den sie ihnen unterlegt.

Mich dünkt, das Problem löset sich leichter analytisch auf, wenn ich es so fasse: wir wissen gewiß, daß Vorstellungen ohne und wider unsern Willen uns sehr oft entstehen, in welchen wir Dinge als außer uns, und von unserem erkennenden Subjecte verschieden wahrnehmen: läßt sich dieß besser erklären und begreifen, wenn man den Grund davon in Einwirkungen außer uns vorhandener Gegenstände annimmt, in Eindrücken deren theils mechanisch theils willkürlich veranstaltete Vereinigung die Objecte und deren Verhältniß untereinander und zu uns allmälig aufklärt; oder wenn man annimmt, daß in den gegebenen Grundvorstellungen und Empfindungen

gen Kraft und Wirklichkeit, und Außereinandersenn, und Caussalität objectivisch gar nicht vorhanden sind?

Wenn die erstere Voraussetzung, die der gemeine Menschenverstand von jeher gemacht hat, recht verstanden, überall anpaßt und einstimmig ist; warum wollen wir Schwierigkeiten erkünsteln, durch eine andere willkürliche Voraussetzung?

Am allerwenigsten befriedigte uns der Verf. mit seinem Versuch, die Grundsätze unsrer Erkenntniß von der Natur der Dinge außer uns, aus den subjectiven Denkgesetzen des Verstandes, gerade zu oder a priori zu deducieren, bey dem Hauptsatz von der Caussalität, daß nichts, ohne Ursache geschehe. Seine Deduction ist aufs kürzeste gefaßt (S. 55.) diese: da kein Urtheil ohne Grund gefällt werden kann, so ist nichts ohne Ursache Man vergleiche damit S. 40. 11. u. S. 47. Aber a) daß wir kein Urtheil ohne Grund fällen können, welches, deutlicher entwickelt, so viel ist, als, daß wir das Verhältniß zwischen einem Subject und Prädicat nicht zugleich anders wahrnehmen können, als wir es wahrnehmen, oder nicht zugleich etwas wahrnehmen und nicht wahrnehmen können; (S. Ueber R. und Causs. S. 33.) wie soll dieß die Folge geben, daß nichts in der Natur ohne Ursache, oder unabhängig von wirkenden und bestimmenden Kräften, geschehe?

Nicht

Nicht einmal enthält es die Folge, daß unsere Vorstellungen, oder einzelnen Grundperceptionen nie anders, als nach dem Gesetze der Caussalität, erfolgen. Denn gesetzt, daß sie nach epicurischem Zufall erfolgten: so könnten sich nun doch unsere Urtheile nach ihnen richten, und davon abhängig seyn, wie sie es sind. Bey der Auflösung einer Vorstellung in ihre Bestandtheile (dem analytischen Urtheile) oder der Vergleichung nicht in einander enthaltener Vorstellungen, kömmt es nicht darauf an, wie diese Vorstellungen entstanden, sondern nur, wie sie beschaffen sind, und gegen einander sich verhalten *).

b) Wenn aber auch ferner, was in der Prämisse des Verf. noch nicht enthalten ist, zugegeben würde, daß alle unsere Vorstellungen, nach dem Gesetze der Caussalität entstehen und auf einander folgen: so wäre doch auch damit noch nichts entschieden für die Frage, ob die unsern Vorstellungen entsprechenden Gegenstände und Begebenheiten außer uns zufällig ent-

 stehen,

*) Eben deswegen begreife ich nicht, wie man behaupten will, daß die mathematischen Grundsätze ihre apodictische Gewißheit nicht haben könnten, wenn die Vorstellung vom Raum auf äußerliche Impressionen sich gründete. Mögen die Vorstellungen von Raum, Zirkel, Triangel hergekommen seyn, woher sie wollen; genug, daß sie vermöge der festgesetzten Bedeutung der Worte nicht unter sich oder mit andern verwechselt, nicht verändert werden können; und, so festgesetzt, diese Verhältnisse und Folgen offenbar zu erkennen geben.

stehen, und auf einander folgen? Es ist kein Widerspruch in den Begriffen, daß diese selbst ohne Grund erfolgten, und denn doch unsere Vorstellungen gründeten und bestimmten. **Hume**, der so gefürchtete, und scharfsinnigste Gegner der Lehre von der Caussalität, hat auch nie geleugnet, daß unsere Vorstellungen nach innern, subjectiven Gründen und Gesetzen erfolgten, indem er den Satz angreift, daß **alles** in der Natur, daß sie selbst eine Ursache haben müsse. c) Daß alle Aeußerungen und Wirkungen unseres Verstandes, und so auch unsere Urtheile aus Gründen erfolgen, nicht ohne Grund und Ursache; ist ein Theil des Beweises für den allgemeinern Satz, daß nichts ohne Ursache geschehe; wenn man diesen Satz, eben so wie andere allgemein angenommenen Naturgesetze, auf die Erfahrung gründet. Aber so will und darf, nach seiner Idee von Metaphysik, unser Verf. diesen Hauptsatz nicht deducieren. Und dieser eine Theil aller unserer Erfahrungen, diese Erfahrung vom menschlichen Verstande, wäre auch an sich allein, noch nicht hinreichend zur Begründung des Satzes in Beziehung auf alles, was ist und geschieht. d) Wie ich glaube, daß dieser wichtige Satz dem menschlichen Verstande Grundsatz werde, habe ich in der Schrift Ueber R. u. C. §. 31 — 36. ausführlich vorgetragen. Kurz gefaßt besteht es darin: da wir, bey allen unsern aufgeklärtesten und gewisse-

wissesten Erkenntnissen, alles nach Gründen sich richten sehen, in keinem einzigen Falle erkennen, daß etwas ohne allen Grund erfolge; so hat also dieser Satz, daß etwas ohne allen Grund geschehen könne, das Gegentheil jenes Hauptsatzes, daß nichts ohne Ursache geschehe, keinen Grund in unserer Erkenntniß, und kann also nicht mit Beyfall angenommen, nicht als eine gegründete, und unserem Verstand angemessene Behauptung angenommen werden. c) Also führt freylich der Satz, daß wir nicht ohne Grund ein Urtheil fällen oder annehmen können, auf den Hauptsatz von der Caussalität, mittelst des von ihm, als einem Denkgesetze, abhängigen Begriffes von Wahrheit. Aber nicht ohne Hülfe unserer anderweitigen Erfahrungen, sondern wegen der Uebereinstimmung derselben in Absicht auf ihn, kann dieser Hauptsatz als eine Folge jenes Denkgesetzes aufgestellt werden. Ich nehme jetzt keine Rücksicht auf diejenigen, die diesen Hauptsatz als eine für sich einleuchtende, oder unmittelbar eingeprägte Grundwahrheit betrachten, oder aus den Begriffen, mittelst des Satzes vom Widerspruch, ihn beweisen wollen; sondern allein auf das System des Hrn. Abel.

Bey der Kürze, womit sich dieser Philosoph hier über eine Menge von Gegenständen verbreitet, ist es eben nicht zu verwundern, wenn manches dunkel und zweydeutig gesagt ist.

Wenig-

Wenigstens bin ich bey manchen Stellen zweifelhaft geblieben, was die eigentliche Meynung des Verf. seyn möge.

S. 11. nro. V. heißt es „Wenn auf diese Weis eine eigene Idee erfunden worden: so muß die Seele auch ein eigenes Bild für dieselbe schaffen, und dieß kann sie leicht durch Hülfe ihrer Dichtkraft zu Stande bringen.„ Was ist hier Bild im Gegensatz auf Idee, die erfunden worden ist? Ich habe wohl damit verglichen S. 33 f. Aber jene Stelle ist mir dadurch nicht deutlich geworden; und dunkel geblieben, ob der Verf. unter dem Bilde ein Zeichen, dergleichen die Worte sind, oder eine Darstellung der Sache in concreto, oder die Uebertragung des nicht unmittelbar empfundenen auf eine analoge Empfindung, verstehe. Die Beurtheilung des Satzes würde sich erst nach der genaueren Bestimmung seines Sinnes richten.

S. 13. setzt der Verf. unter die allgemeinsten Eigenschaften der Körper, neben Ausdehnung, Größe (ist diese nicht schon in der vorhergenden und folgenden enthalten?) Figur, Undurchdringlichkeit, auch Anziehung.

S. 48. „In einem Existirenden kann nur eine Grundkraft seyn; wie aus einem bestimmten Verhältnisse der Sätze im genauen Verstande nur ein bestimmtes Urtheil folgt.„ Von diesem Beweis verstehe ich den Grund nicht.

Ich

Ich fürchte, er ist zu transcendental mit zu weniger Hinsicht auf die facta, vom Verf. gedacht worden.

S. 49. „Existenz ist kein Prädicat des Wirklichen; sondern ein einfacher Begriff, der das Verhältniß gegen unser Erkenntnißvermögen ausdrückt.„ Existenz, Wirklichkeit, wäre kein Prädicat des Wirklichen? Das Wirkliche wäre nicht wirklich? Die Wirklichkeit des Wirklichen ein bloßer Begriff? Ohne Zweifel wollte der Verf. sagen, daß unser Grundbegriff von der Wirklichkeit oder dem Wirklichen nicht den innern Grund des Seyns vorstellig mache, sondern nur ein Verhältniß desselben zu unserer Erkenntniß; oder vielleicht auch dieß, daß die Wirklichkeit kein besonderes, von allen Eigenschaften des Dinges trennbares und für sich bestehendes Prädicat sey; welches sehr klar ist, weil die wirklichen Eigenschaften die Wirklichkeit des Dinges ausmachen. Aber dabey müssen wir doch immer die Wirklichkeit für ein Prädicat des Wirklichen, und an sich selbst für etwas von unserem Begriff unabhängiges halten. Was nicht unabhängig von unserer Erkenntniß wirklich wäre, das wäre, selbst nach unserm Begriff, kein wahres, wirkliches Ding.

Ebendaselbst beweiset der Verf. die bekannten Sätze: Ab esse ad posse V.C. A posse ad esse non V.C. also: Was wirklich von mir behauptet wird, muß ich auch behaupten können, ob ich es gleich noch unentschieden lassen kann;

alles

alles Wirkliche ist also auch möglich. Hingegegen folgt nicht, daß ich alles, was ich behaupten kann, auch wirklich behaupte. Nicht alles Mögliche ist also wirklich. — Könnte dieß nicht scheinen a particulari ad vniuerſ. geschlossen zu seyn? Aber freylich der Verf. will aus dem Verhalten des Verstandes geradezu, a priori, die ganze metaphysische Naturlehre ableiten. Diese Sätze hier zwar folgen sehr bald aus den Begriffen; nur leichter noch, als es der Verf. vorstellig macht.

S. 123. VI. „Da mit unserm Körper, und dem Raum, den er einnimt, auch alle andere Körper und Räume mittelbar verbunden sind; so wie mit der gegenwärtigen Zeit alle vergangenen oder ehemaligen Zeiten: so gehören auch diese zu unserm Ich.„ Was soll dieß heissen? Alle Körper und Räume in der Welt, und alle vergangene Zeiten, gehörten zu meinem Ich? —

Was der V. in seiner Metaphysik der Sitten vorträgt, ist lichtvoll; und hat, einige beyläufige Nebenbemerkungen abgerechnet, meinen ganzen Beyfall. Bey den Gründen der Unterscheidung vollkommner und unvollkommner Pflichten ist zwar auf die Nothrechte nicht ausdrücklich Rücksicht genommen. Aber die darauf sich beziehende genauere Bestimmung jener Gründe würde der Verf. bey einer weitern Entwickelung seiner Gedanken, ohne Zweifel beybringen.

F.

IV.

IV. David Hume Ueber den Glauben. Oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch von Fr. Heinr. Jacobi. Breßlau bey Gottl. Löwe. 1787. 230 S. 8.

Auch in dieser Schrift zeigt sich der Verf. als einen entschiednen Verehrer derjenigen Philosophie, die auf Empfindung baut; sie aufklärt und ausbildet, und so vor Irrthum und Fehltritten bewahrt; nicht aber durch willkürliche Begriffe oder sinnlose Worte verdunkelt. Aber zu gleicher Zeit zeigt er sich doch auch als einen solchen Adepten in den Geheimnissen der kühn aufsteigenden speculativen Philosophie, daß diese verschiedenen Seiten seiner Schrift, einzeln betrachtet, sehr verschiedene Urtheile über ihn veranlassen könnten. Alles zusammen genommen wird dem sachkundigen und unparteyischen Richter immer eine sehr unterscheidende Hochachtung für das Genie und die Einsichten desselben einfließen. Aber die Bemerkung ist, bey diesem mit zwiefacher Kraft ausgerüsteten Denker, mir doch auch entstanden: wie die dogmatische Vereinigung der kühnsten Speculationen mit der natürlichen Empfindungsphilosophie, ein zwar sehr anziehendes, aber immer bedenkliches und gefährliches Unternehmen sey. Anziehend ist es freylich

freylich, nicht nur wegen des schmeichelnden Gedankens, was andere nur einzeln können, beydes zusammen zu vermögen; anziehend bey der Hinsicht auf große Beyspiele, unter denen Leibnitz unstreitig das größte ist. Denn wer besaß, wie er, die Kunst, von der gemeinen Vorstellungsart, vom sinnlichen Schein, sich in die erhabensten Regionen des speculativen Verstandes aufzuschwingen; und wiederum, wenn er es wollte, zu jener zurückzukehren, und mit seinen Hypothesen an die Lieblingslehren des gemeinen Verstandes sich anzuschließen? — Aber diese beyderseitigen Eroberungen in ein System, unter einerley Gesetze bringen; nie bey den Ideen-Reihen und Schlüssen, die aus jenen kühnen Abstractionen und Combinationen entstehen, der Empfindung etwas vergeben; jedem Schein nachgehen, und die ganze Realität der unabänderlichen Gefühle beybehalten; auch davor sich hüten, daß, bey der Auffassung der einzelnen, so weit von einander abstehenden Bemerkungen, nie der Ausdruck zu stark werde, unvereinbar mit andern der gefällten Urtheile! — Schwer muß dieß wohl bald scheinen; jedem der einsieht, was es auf sich hat, oder die berühmtesten und glücklichsten Versuche dieser Art genau geprüft hat.

Der Verf. fängt damit an, daß er die Schicklichkeit der Ausdrücke Offenbarung und Glauben in Anwendung auf die Vorstellungen

von

von den Dingen außer uns, und die Anerkennung der Wirklichkeit derselben, gegen die ihm deshalb gemachten Vorwürfe vertheidiget. Und weil er glaubt, daß Auctorität hier, wo ja nur über Worte gestritten wird, am meisten ausrichten werde: so bringt er Stellen aus Hume bey, wo derselbe sich eben solcher Ausdrücke in ähnlicher Absicht bedient. — Sehr wichtig kann ich diesen ganzen Streit nicht finden. Völlig passend ist zwar der Gebrauch, den J. von diesen Worten gemacht hat, nicht. Der Ausdruck Glaube ist, nach der gemeinen Bedeutung, zu schwach für die Versicherung, die wir vom Daseyn der Körper haben. Und der Ausdruck Offenbarung kann zu nachtheiligen Nebenideen und Folgerungen Anlaß geben. Unterdessen gebraucht man wohl bisweilen, und mit gutem Grunde, Ausdrücke in einem besondern Fall, wo es etwa nur um den Gegensatz in andern Ausdrücken zu thun ist, und dieser Gegensatz die Begriffe schon genauer bestimmt; ohne daß man jene Ausdrücke allgemein so angewendet wissen will. Und in einem solchen Fall befand sich, wie mich dünkt, unser Verf.

Er geht nun weiter, und zeigt, wie nicht nur die Anerkennung äußerer Gegenstände, nicht die Folge eines Vernunftschlusses, sondern wie auch das Bewußtseyn, oder die Anerkennung unseres eignen Daseyns, des Daseyns unserer Seele, aus dem Gefühl unmittelbar, ohne

Hülfe allgemeiner Grundsätze entspringe, und zwar beyde zugleich mit einander, und unzertrennbar. S. 63-69. (Zu stark scheinen mir doch die Ausdrücke S. 65. „daß auch bey der allerersten und einfachsten Wahrnehmung, das Ich und Du, inneres Bewußtseyn und äußerlicher Gegenstand, sogleich in der Seele daseyn muß; beydes in demselben nu, ohne irgend eine Operation des Verstandes.„ Einmal ist wohl klar, daß Wahrnehmung hier nicht soviel heiße, als Perception, sondern Anerkennung, Unterscheidung, Apperception. Aber erfolgt diese ohne irgend eine Operation des Verstandes? Ist Wahrnehmen, sich etwas vorstellen, sich zueignen, nicht eine Operation oder Verrichtung des Verstandes; was wollen wir sonst so nennen?)

Theils um die Meynung derjenigen, welche die Ueberzeugung von dem wirklichen Daseyn der Körper aus Vernunftschlüssen, nach dem Grundsatze von der Caussalität, ableiten, noch mehr ins Licht zu setzen; theils um sich überhaupt über diesen wichtigen Gegenstand vollständiger zu erklären; kömmt er nun auf den Grund des Begriffes von Ursache. Sehr richtig bemerkt er, wie der Begriff von Ursache durch die bloße Anschauung und Beurtheilung des Anschaulichen außer uns, nicht entstehen könne; weil ein Hauptheil dazu fehlen würde, die Idee von Kraft und Thätigkeit, die nur aus dem Selbstgefühl

gefühl zuerst kommen kann. (Wir sagen zwar, daß wir die Kraft eines Dinges fühlen, wenn wir z. B. etwas schweres tragen; und der Ausdruck ist so richtig, als der, daß wir die Farben des Apfels sehen, und seinen Geruch riechen, und seinen Geschmack schmecken. Unterdessen ist zwischen diesem Fühlen und jenem Anschauen schon ein Unterschied. Und immer träg das Gefühl unserer widerstehenden und bewegenden und andern Kräfte zur Gründung und Vollständigkeit unseres Begriffes von Kraft das meiste bey.) Dieser Ursprung des Begriffes zeige sich auch in der ersten Anwendung, die die Menschen davon machen; indem sie meist überall selbstthätige, lebendige Ursachen vermuthen.

Bey der gewöhnlichen Art, den Hauptsatz der Caussalitätslehre aus dem Satz vom Widerspruch abzuleiten, wird nicht nur das nothwendige Beysammenseyn der wesentlichen Eigenschaften in der Sache selbst mit der Nothwendigkeit einer andern Sache, der Ursache, zum Werden jener ersteren verwechselt; sondern diese Deduction führt auch in die Unbegreiflichkeit der Succession, des Aufeinanderfolgens, da, nach jener Vorstellungsart, Ursache und Wirkung immer zugleich seyn müssen.

Es muß also auch bey diesem wichtigen Bestandtheil unserer Erkenntniß eingeräumt werden, daß er uns gegeben sey; (gegeben nemlich

 quoad

quoad materiale; zum Nehmen, Abnehmen, Herausnehmen, Zusammennehmen gehört denn freylich noch unser Verstand mit seinem formellen Wesen.) Nemlich in unsern Gefühlen von Kraft, Widerstand und der immerfort sich zeigenden Abhängigkeit der Erfolge von bedingten Kräften und Actionen. Nicht damit zufrieden seyn wollen, daß wir dieß alles empfinden und erfahren; es leugnen wollen, weil wir es nicht ganz durchschauen und begreifen; dieß würde uns nothwendig verwirren, und in Zweifel, wie die des Idealisten sind, ohne Rettung verwickeln. Ich denke aber, sagt der Verf. hiebey zu seinem Freunde S. 180. Ihr Glaube siegt darüber eben so leicht, wie der meinige. Ich sagte lieber: Ihr gesunder Verstand, und die genaueste Prüfung der Gründe aller menschlichen Erkenntniß und Wahrheit, wird das Unstatthafte jener Zweifel Ihnen bemerklich machen.

Von S. 111. an überläßt sich der V. einer transcendentalen Speculation; bey der ich nicht mehr so einstimmen kann, wie in das Wesentliche des Bisherigen; nicht völlig so, wie sein Freund mit dem er sich unterredet, der mir ein wenig zu freundschaftlich zu verfahren scheint. Es ist ihm nemlich darum zu thun, den Begriff von Caussalität zu einem der Vernunft absolut nothwendigen Begriff zu machen, also darzuthun, daß dieser Begriff mit jeder Erfahrung,

jedem Bewußtseyn eines endlichen mit Vernunft begabten Wesens nothwendig gesetzt werde. Zu dem Ende reihet er nachfolgende Sätze an einander an. a) Das Bewußtseyn des Menschen und eines jeden endlichen Wesens besteht in der Unterscheidung des wahrnehmenden Subjectes und des wahrgenommenen oder empfundenen Objectes, als zweyer wirklichen außer einander sich befindenden Dinge. b) Wo zwey erschaffene Wesen, die außer einander sind, auf einander wirken, da ist ein ausgedehntes Wesen. c) Die unzertrennliche Verknüpfung des Mannichfaltigen zu einer Einheit macht die Individualität aus. Daher d) vermag nicht die Kunst, sondern allein die Natur Individua, oder ein reales Ganzes hervorzubringen; die Kunst kann nur zusammensetzen, so, daß das Ganze aus den Theilen entspringt, und nicht die Theile aus dem Ganzen. e) Individuen, die auf einander wirken, müssen einander mittelbar oder unmittelbar berühren. f) Widerstand im Raume ist die Quelle des Successiven, und der Zeit, welche die Vorstellung des Successiven ist.

Hiegegen habe ich folgende Bedenklichkeiten.

a) Unser Bewußtseyn, bey der äußern Empfindung, mag immer in einer solchen Unterscheidung bestehen, die alle Data zum Begriff von Caussalität enthält; (von jedem Fall, einzeln genommen, läßt sich doch dieß nicht

 einmal

einmal behaupten) wie soll daraus folgen, daß Bewußtseyn überhaupt diese data enthalten müsse? Auch wo wir es mit bloßen Vorstellungen in uns zu thun haben, ist Bewußtseyn, Unterscheidung unsers wahrnehmenden Ichs und unsrer mancherley Vorstellungen. Wenn wir auch, mittelst dessen, was sich aus der Beobachtung ergibt, behaupten können, daß wir diese Vorstellung nicht haben würden; wenn wir nicht Empfindungen durch Einwirkung außer uns vorhandener Dinge gehabt hätten: wie soll damit gegen den Idealisten, und unabhängig von unserer Erfahrung, die Nothwendigkeit außer einander im Raum sich befindender und auf einander wirkender Dinge zum Bewußtseyn aller und jeder endlichen Wesen bewiesen seyn? Wie damit der Berkeleische Idealismus oder des *Malebranche* Nous vojons tout en Dieu, sogar in Ansehung aller und jeder endlichen Wesen, widerlegt seyn? Dieß vermag ich nicht einzusehen. Und überhaupt, womit begründen wir unsern Begriff von endlichen Wesen? Ohne Zweifel mit dem, was unserm Verstande denkbar, oder dem in unserer Erkenntniß gewissen am angemessensten, analog, ist. Wenn dieß ist: warum nicht gerade zu unsern Begriff von Caussalität damit rechtfertigen? Auf diese Weise wird er schon hinreichend von Vorurtheilen sich unterscheiden, und von solchen Bedingungen sich losmachen lassen, die ihm allen Werth benehmen. (S. 120.)

Ad

Ad b) Was soll dieß eigentlich heißen? Daß die zwey auf einander wirkenden Wesen ein zusammengesetztes mit einander ausmachen? Dieß wäre ein sehr willkürlicher Begriff. Oder daß bey einem solchen Verhältniß zweyer Wesen Raum vorhanden seyn müsse? Freylich wenn wir zwey Wesen außer einander sinnlich uns vorstellen, so ist die Vorstellung vom Raum da; sie mögen nun auf einander wirken oder nicht. Aber erfordern deswegen die allgemeinen Begriffe von Bewußtseyn, von Caussalverhältniß, von Mehrheit der Dinge, dieß Schema unsrer sinnlichen Anschauung? Bey endlichen Wesen, sagt der Verf. Aber warum dieß? Und warum, möchte ein anderer hinzusetzen, nicht auch bey Gott; wenn unsere Vorstellungsart uns einmal zu jener Verallgemeinerung berechtiget? Die Begriffe von Raum und von Caussalität scheinen mir in keiner solchen Verbindung mit einander zu stehen, daß nicht beyde ohne einander bestehen könnten. Wie wir nicht brauchen Dinge als in einander wirkend uns vorzustellen, um sie als außer einander im Raume denken zu können; so haben wir auch den Begriff vom Raum nicht nöthig, um uns z. B. die Entschließungen des Willens als Wirkungen zu denken, deren Grund in den Vorstellungen und Urtheilen des Verstandes liegt. Dieß sind nun zwar keine Wirkungen zwischen mehreren Substanzen. Unterdessen

findet doch dabey der Begriff von Caussalverhältniß Statt. Und die Vorstellung von Substanz, die uns vorschwebt, wenn wir mehrere von einander verschiedene und auf einander wirkende Substanzen anders nicht uns denken können, als außer einander im Raume — nun fürwahr, die möchte doch wohl Mühe haben, wenn sie ihre, von unserer Erfahrung unabhängige, transcendentale Objectivität gegen eine etwas strenge Kritik beweisen sollte.

Ad c) und d) Abweichungen von gemeiner Sprache; wie sie mir nie gefallen. Das Haus, welches ich bewohne, ist doch nicht der allgemeine Begriff von einem Haus, sondern ein Individuum; so gut, als die Feder, die ich in der Hand habe, oder der Stein, der neben mir liegt; beydes Natur-Producte. Pflanzen und Thiere kann menschliche Kunst bis jetzt wenigstens noch nicht hervorbringen. Aber ist es denn auch so völlig ausgemacht, daß die Natur bey der Hervorbringung derselben, nicht zusammensetze, sondern nur entwickele? Der Verf. wird wissen, wie viel daran fehle, daß die Hypothese der Entwickelung, in der Geschichte der organisirten Körper, für uneingeschränkt bewiesene Wahrheit gelten könne.

Ad e) Womit dieß beweisen? Bey der sinnlichen Vorstellung von Körpern, mag's mit Recht behauptet werden. Man hat es auch auf die Leibnitzischen Monaden anwenden, und

einer

einer Seits daraus folgern wollen, daß sie nicht in einander wirken, anderer Seits eben darum ihre Realität leugnen wollen, weil sie ohne sich zu berühren, nicht im Zusammenhange seyn könnten. Ich sehe aber keinen Grund zu diesen Folgerungen. Der allgemeine Begriff von Caussalität enthält nicht die Ideen von Raum und von Berührung.

Und warum so auf Berührung dringen bey der allgemeinen Theorie vom Wirken; da doch auch bey der Voraussetzung der Berührung der **Uebergang der Accidenzen** aus einem Subject in das andere, oder das Einwirken des Einen auf das Andere, noch immer nicht begreiflich ist?

Ad f) In den **Gründen unsrer Erkenntniß** hat die Zeit nichts zu thun mit dem Widerstand im Raum. Die Vorstellung von Succession und Zeit, kann uns bey den Wahrnehmungen des Innern Sinnes eben so wohl entstehen, als bey den Wahrnehmungen der Aeußern Sinne, und auch im letzten Falle unabhängig von der Vorstellung von Widerstand.

Auch bey der Entwickelung des Begriffs von der **Vernunft**, wo es dem Verf. hauptsächlich darauf ankommt, die **Abhängigkeit der Vernunft von der Sinneskraft**, selbst in der ihr zukommenden Spontaneität, oder Zurückwirkung, zu zeigen (S. 124 ff.) knüpft er wieder einige Sätze an einander, die bey strenger Kritik nicht so völlig durchgehen möchten. Nemlich

 a) daß

a) daß das Princip der Vernunft einerley mit dem Princip des Lebens; (in uns, oder überhaupt?) daß es keine innerliche oder absolute Vernunft gebe. (Keine percipirende Wesen, ohne eine Seelenkraft, auf die der Name Vernunft paßt?) Aber ich befürchte den Vorwurf, daß ich krittle, oder die Rechte der speculativen Philosophie nicht kenne; wenn ich auf die Weise, wie bisher, alle Sätze und ihre Verbindung untersuchen wollte.

Die Hauptsätze des Verf. in diesem Abschnitte, daß die Vernunft ein gewisser höherer Grad der Vollkommenheit der Sinneskraft und ihre Spontaneität der Receptivität gleich sey; möchten so leicht nicht über den Haufen geworfen werden können; unterscheiden sich aber auch nur im Ausdrucke von gemein angenommnen Lehrsätzen.

S. 135-144. kommen Stellen voller Kraft und Wahrheit vor, über den Ideali mus, und das Unternehmen den Begriff der Wirklichkeit vom Gefühl zu trennen, oder unabhängig von demselben zu erweisen.

Im Satze unterdessen S. 140, daß es unmöglich ursprüngliche Träume und einen ursprünglichen Wahn geben könne, scheint doch einige Zweydeutigkeit zu liegen. Unleugbar ist er in dem Sinn, daß ein Subject eine Art von Vorstellungen nicht für Wahn und Träume halten könne, ohne andere von höherer Art zu haben, in Vergleichung mit welchen es jene so herab-

herabwürdiget. Aber a) könnte nicht ein Subject Vorstellungen haben, denen nichts außer demselben so entspräche, wie wir annehmen, daß unsern sinnlichen Wahrnehmungen Gegenstände entsprechen: so daß es in dem Urtheil anderer, die dieß wüßten, Wahn und Traum heißen müßte, wenn gleich jenes Subject diese seine Vorstellungen, in Vergleichung mit andern, wirkliche Dinge nennte, und annähme, daß ihnen äußere Gegenstände entsprächen? b) Ist es schlechterdings unmöglich, daß Vorstellungen denen nichts außer ihnen entspräche, in einem Subjecte anders seyn, als durch Nachbildung aus den gehabten Empfindungen desselben Subjectes.

Wenn der Idealist nur seiner Seele Wirklichkeit, Objectivität im höhern Sinn, Substanzialität, zugestehen will, und alles, was seiner wahrnehmenden Substanz vorkömmt, Vorstellungen, Ideen nennt: so getraue ich mir, ihm wohl zu beweisen, daß er sich ungeschickt ausdrückt, und eine sehr unphilosophische Verwirrung anstiftet; ich getraue mir ihm bemerklich zu machen, wie selbst die eigentlich so genannten bloßen Vorstellungen von den Dingen außer uns sich aus dem Wesen der Seele, ohne Dazwischenkunft einer äußern Ursache, und deren Wirkungen bey der Empfindung, lange nicht so gut begreifen lassen, als bey der Voraussetzung ihres äußerlichen Ursprungs mittelst

der

der Empfindung. Aber ich werde es nie wagen, in transcendentaler Allgemeinheit, den Grundsatz gegen ihn zu gebrauchen, daß nicht eben so wohl die lebhaftere Art der Wahrnehmungen, Empfindungen, als die minder lebhaften, nachgebildeten, bloßen Vorstellungen, ohne äußere Einwirkung, und noch weniger, daß sie nicht ohne so viele entsprechende äußere Gegenstände entstehen können. (S. Ueber R. u. C. §. 16.)

Doch eine folgende Speculation (S. 114 ff.) gibt den vorhergehenden influxistisch-antiidealischen Sätzen des Verf. ein neues Ansehn. — Bey einer gewissen Extremität grenzen opposita wieder an einander. — Er nimmt nemlich jetzt die vorherbestimmte Harmonie in Schutz; und glaubt sie durch folgende Sätze in Vereinigung mit seiner bisher vorgelegten Philosophie bringen zu können. Er geht von dem Grundsatze aus, daß alles im System der Dinge, vermöge der Abhängigkeit von einem unendlich vollkommenen Verstande, in Verbindung und Uebereinstimmung mit einander seyn müsse; oder, wie er sich ausdrückt, daß jede einzelne Form durch die Form des Ganzen bestimmt werde. (Soll dieser Satz etwa auch in Verbindung treten mit dem obigen Begriff von Individualität?) Hieraus folgert er — denn der Fortgang soll doch wohl Folge seyn — daß, was wir Sinn nennen, nichts anders sey, als die Art des Verhältnisses einer Substanz zur andern

andern im großen All; daß Seele, Sinn und Gegenstand, Begierde, Genuß und Mittel des Genusses in jedem Punct der Schöpfung unzertrennlich mit einander vereinigt; daß jeder, auch der kleinste Theil der Materie ein zergliedertes Glied, ein Theil zu einem organischen Gebäude; und die Materie nicht allein ins Unendliche theilbar, sondern wirklich ins Unendliche getheilt sey. — (S. 152 ff.) Wie kann ein so entschiedener Verehrer einer den gegebenen Grunderkenntnissen getreuen Philosophie so, mit ihrer wesentlichsten Bestandtheile beraubten Begriffen, dogmatisiren wollen? Wie solche Schlüsse in sein System aufnehmen, welche durch jene Grunderkenntnisse so wenig verbürgt werden, ja, diese zum Theil untergraben und verdunkeln? Die Unendlichkeit der Theile eines jeden Theils der Materie vernichtet die Idee von letzten Realgründen. Das Sandkorn, eben so wohl als das Thier, für ein organisirtes Wesen zu nehmen, mit Sinn und Seele: was berechtiget uns dazu; und können wir es, ohne die Grenzen von Wahrheit und Dichtung, von Wirklichkeit und Einbildung aufzuheben? Wenn Dichter solche Gemählde verfertigen; wohl; auch ich kann mit Vergnügen bey ihnen verweilen. Aber Philosophen? Wenn irgend einmal ein großer Mann im Anfang einer neuen Periode der Philosophie einen Versuch mit solchen Speculationen gemacht hat, mit Erfolgen, wie sie die Geschichte aufstellt:

aufstellt: dürfen wir das so verderbliche Vorurtheil, als ob dieß das Innerste und Höchste der Philosophie sey, durch immer neue ähnliche Versuche unterhalten? Das Beyspiel eines Jacobi scheint mir zu gefährlich, als daß ich völlig dazu schweigen könnte.

Aus dem unleugbaren, gewissermaßen identischen Grundsatze, daß, wie sehr auch ein Individuum von außen her bestimmt werden möchte, es doch allein nach den Gesetzen seiner eigenen Natur bestimmt werden könne; (possibilitates modorum sunt inter attributa) und daß es also in so fern sich selbst bestimmen müsse; wird gefolgert, (S. 159 f.) daß die Gegenstände, die wir außer uns wahrnehmen, unser Wahrnehmen selbst, d. i. die innere Handlung des Empfindens, Vorstellens und Denkens, nicht hervorbringen können; sondern daß unsere Seele oder die denkende Kraft in uns jede Empfindung, jede Vostellung, jeden Begriff, als solche (dieß bestimmt freylich genau) selbst und allein hervorbringen müsse. — Wenn dieser Schlußsatz seinen Gründen gemäß verstanden wird: so gibt ihn der Influxist zu; und — für Leibnitzen ist nichts gewonnen. Aber solche — wenn der Ausdruck erlaubt ist — auf Schrauben gesetzte Schlußsätze, sind gefährlich; wegen des gar zu leicht entstehenden Scheins, als hätte man mehr dabey gewonnen, sey weiter über die gemeine Erkenntniß hinausgekommen,

als

als wirklich nicht geschehen ist. Auch wenn ein Mensch eine Wunde empfängt, kann, und muß nach obiger Weise gesagt werden, daß der verwundete Körper den Gesetzen seiner Natur gemäß diese seine Wunde bestimmt habe. Aber wer wird doch gerne sagen, daß er diese seine Wunde, als solche, selbst und allein hervorgebracht habe? Die Vorstellung ist keine Wunde; und die Seele auch keine Schreibtafel; ganz richtig. Aber die Frage war nur, wie viel Grund für Leibnitzens H. P. sich aus gemein natürlicher Erkenntniß herholen lasse? Und ob auch die hier der Seele zugeschriebene Selbstthätigkeit mit dem, was der Verf. vorher vom Verhältniß der Vernunft zur Empfindung, und vom Ursprunge des Bewußtseyns ohne alle Operation des Verstandes, behaupten wollte, so recht gut zusammen passe?

Ich hoffe übrigens doch, daß der Verf. mich nicht, um dieser Einwendungen willen, zu den **philosophischen Zankern** rechnen werde, mit welchen er sich um keinen Preiß einlassen möchte (S. 167.) Nur darum erkläre ich mich gegen diese eine Hälfte der Philosophie des Verf. weil sie mir der andern, die ich so hochschätze, nachtheilig scheint. Gern aber unterschreibe ich, was er am angezeigten Orte weiter sagt; daß es darum schwer sey, Leibnitzen überall recht zu verstehen, und mit sich selbst übereinstimmend zu finden, weil er seine Ideen so vielerley

Köpfen

Köpfen und Systemen anzupassen suchte, so voll allerley Rücksichten war. — Aber mußte er dieß? Und hat er nicht etwa auch, um durch Neuheit und transcendentales Ansehn zu frappiren, sich bisweilen so ausgedrückt? Ich bitte die Manes des großen Mannes um Verzeihung; wenn diese Frage ihm Unrecht thut. Ich war als Jüngling von ihm entzückt; und noch verehre ich ihn, und weiß ihn gegen diejenigen, die ihn nicht verstehn, zu vertheidigen. Aber blinde Verehrer und Anbeter braucht er nicht; und diesen werde ich mich (was sie auch anfangen mögen;) nie zugesellen.

Der Verf. und jeder Leser, dem das bisherige deutlich war, wird es nun schon selbst sich sagen können, was ich gegen die noch übrigen Sätze der Ableitung der Leibnitzischen Metaphysik aus sichern Gründen einzuwenden hätte. Gegen die Sätze: daß das bewundernswürdigste Kunstwerk, bey aller Zusammenstimmung des Mannichfaltigen zu einem Zwecke, in sich selbst, ohne wesentlichen (hier ist denn wohl das Bollwerk?) Zusammenhang sey; wie der roheste Klumpe; daß die Form, welche ihre Einheit ausmacht, nur in der Seele des Künstlers, der sie erfand, oder des Kenners, der sie beurtheilt, nicht in ihr selbst wohne; daß den organischen Maschinen allein eine solche innerliche Einheit zugeschrieben werden könne, die wahrhaft objectiv und reell sey. (Sey dieß immerhin Einheit

im

im eminenteren Sinn; es ist doch, nach unserer Erkenntniß, die eine, wie die andere, Zusammenhang und wechselseitige Bestimmung des Mannichfaltigen durch einander zu einem guten Erfolg, den wir für Zweck halten müssen. Und so wie diese Einheit in dem Verstande des Schöpfers war und ist, oder in dem Verstande des betrachtenden Weltbürgers ist, so ist sie doch auch nicht in der Pflanze oder dem thierischen Körper.

Daß die Begriffe von Einheit und Vielheit, von Thun und Leiden, von Ausdehnung und Succession, angeboren heißen können, weil die data dazu in jedem, auch dem schwächsten Bewußtseyn enthalten seyn. (Im Bewußtseyn ja; in dem unterscheidenden Wahrnehmen, der Adperception. Aber nicht in der ersten Perception. Und wenn die Perceptionen gegeben werden, und aus deren Vereinigung und Sonderung, Bewußtseyn und Begriffe entstehen; wie können diese mit Recht angeboren heißen?) Daß Leben und Bewußtseyn eines sey; daß jede Wahrnehmung (perceptio oder adperceptio?) an sich schon ein Begriff.

Endlich kömmt der Verf. wieder auf einen seiner Hauptsätze zurück, daß nemlich Vernunft nur eine vollkommnere Empfindung sey, Wahrnehmung des Gegebenen, des Wirklichen, das sich uns darstellt. Außer der ursprünglichen Handlung der Perception, seyn keine beson-

dere Handlungen des Unterscheidens und Vergleichens nöthig, bey denen sich auch gar nichts denken lasse. Nachsinnen, Ueberlegung und ihre Wirkungen seyn eine fortgesetzte Bewegung des activen Principiums in uns gegen das passive, nach Maaßgabe der empfangenen Eindrücke und ihrer Verhältnisse. (S. 183.) (Warum heißt das *principium*, von welchem die Eindrücke herkommen, so schlechtweg das passive; und dasjenige das active, welches sich doch nur nach Maaßgabe der empfangenen Eindrücke bewegt?) Leidend empfänge die Seele jedes Urtheil, das ihr entsteht; bey dem willkürlichen Anschauen allein sey sie thätig. (S. 185.) Ich fürchte, daß hier vieles auf Wortstreitigkeiten hinauslaufen möchte. Wahrnehmung, und wenn man will, Empfindung, ist bey aller Erkenntniß; sie heiße Urtheil, Schluß, oder wie sie will; das ist außer Streit. Thätigkeit ist im erkennenden Subjecte, in der Seele; und innere aus dem erkennenden Subjecte hervorgehende Thätigkeit bewirkt mancherley Veränderungen in der Erkenntniß, bewirkt, nicht allein, aber doch mit, Aufklärung, Absonderung, Vereinigung; und diesem zufolge Einsicht in die Verhältnisse, Schluß und Urtheil; dieß ist eben so gewiß; so gewiß, als das Daseyn der Erkenntniß selbst. Ob man nun mit Locke, u. a. diese Thätigkeit dem Willen zuschreibt, und das Erkenntnißvermögen für ein leidend empfangendes

gendes

gendes Wahrnehmungsvermögen (passive power) erklärt; oder mit andern den Verstand und die Vernunft als die thätigen, die Vorstellungen ordnenden, und durch Trennung und Verbindung Wahrnehmung bewirkenden Kräfte, betrachtet; was ändert dieß in der Sache?

Nur das wäre gefehlt, wenn man der Seele überall das Vermögen absprechen wollte, gegebene Vorstellungen selbstthätig zu bearbeiten; und somit auch zu Schlüssen, Vermuthungen, Ahndungen, oder wenn man will, zum Glauben, sich zu bestimmen in Beziehung auf das, was nicht Gegenstand eigentlicher Wahrnehmung, Anschauung, Empfindung, ist. Wenn einige bey diesem selbstthätigen Fortstreben ihrer Denkkraft sich verirren; wenn sie vergessen, was es war, wovon sie ausgingen; wenn sie das Gegebene am Ende auch für aus sich selbst genommen, oder für Selbstgeschaffenes halten, oder ihr eigenes Gemächte an dessen Stelle setzen; oder eine neue Gabe, die ihnen angeboten wird, im Vertrauen auf ihre selbstdenkerische Vernunftkraft, verschmähen: so ist das ihre Sache. — Aber die Thätigkeit des Geistes bloß aufs willkürliche Beschauen einschränken, alles, was dann bemerklich wird, bey der Verbindung und Trennung, Verdunkelung und Belebung der Ideen, für bloß gegebene Erkenntniß zu nehmen, da eben diese Verbindungen und Trennungen Folge von vorhergehenden Meynungen, Vor-

urtheilen und Leidenschaften, so wohl, als von mechanischen Dispositionen, seyn könnten. — Dieß würde doch auch bedenklich seyn, und zu mancherley Mißverständnissen und Mißbrauch Anlaß geben können.

In einer Beylage beleuchtet der Verf. insbesondere den Kantschen Idealismus *); und zeigt, daß, wenn dieser mit sich selbst und mit seinen Gründen einstimmig erhalten werden soll, es nicht möglich sey, ihn mit dem empirischen Realismus, oder mit den Vorstellungen, die der gemeine Menschenverstand von den Gegenständen der äußern Empfindung, als wirklichen Dingen außer uns, hat, zu vereinigen. Und dieß ist so klar, daß man kaum begreift, wie ein sachkundiger und unparteyischer Leser der Kantschen Schriften es übersehen konnte. So lange Jemand die Körper, die wir erkennen, von denen wir etwas wissen, für bloße Vorstellungen in uns erklärt, äußere Gegenstände, Körper, für nichts anders, als eine Art unserer Vorstellungen, deren Gegenstände nur durch diese Vorstellungen etwas sind, von ihnen abgesondert aber nichts sind: (Kritik der R. V. Erst. Ausgabe S. 376.) so ist er Idealist, wenn es je einer war; wie oft er auch sagen mag,

*) In Rücksicht auf die erste Ausgabe der Kritik der R. V. und der Prolegomena, versteht sich.

mag, daß diesen unsern Vorstellungen Etwas, wovon wir aber nichts wissen, äußerlich entspreche. Oder er ist mit sich selbst im Widerspruche. F.

V. Gott. Einige Gespräche von J. G. Herder. Gotha, bey C. W. Ettinger. 1787. 252 S. 8.

Vielumfassend und hellblickend, aber liebreich, schonend, sanft zurechtweisend, gefällig nachgebend, stärkend, emporhebend, ist der Geist dieser Gespräche; gerade wie — Philosophie immer seyn sollte. Nicht nur zu Gunsten des Spinoza, sondern auch für und über Jacobi, Lessing, Mendelssohn und Leibnitz wird in diesem Geiste philosophirt. Ich habe mich seit kurzem oft genug gegen den Spinozismus laut erklärt; in Schriften, so wie ich es in meinen Lehrstunden mündlich thue. Aber mit einer solchen Ehrenrettung des Spinoza konnte ich mich leicht vertragen; würde ich mich leicht haben vertragen können, wenn ich auch den Verf. nicht gekannt, und die entschiedene Achtung für ihn gehabt hätte. Und vertragen nicht nur; mit innigster Theilnehmung konnte ich sie größtentheils lesen; und manche Seite mit denselben Rührungen, die ich bey einigen der gedankenreichen Poesien des Verf. empfunden habe.

Ein anderes ist es behaupten und begreiflich machen, daß sich bey den so gefürchteten und verabscheueten Sätzen des Spinoza etwas besseres denken lasse, als diejenigen sich dabey denken, die sie fürchten und verabscheuen; behaupten, und die Möglichkeit zeigen, daß Spinoza selbst das Bessere sich dabey gedacht habe; sein Gutes anerkennen und aufsuchen, und eben um dieses Guten willen es unwahrscheinlich finden, daß das Arge, was seine Ausdrücke zu denken veranlassen, sein Gedanke gewesen sey; ihn vertheidigen, und einen bessern Sinn in seinen Lehrsätzen aufsuchen, und eingestehen, daß seine Ausdrücke übel gewählt und anstößig sind; seinen Character und seinen Tiefsinn bewundern, und eingestehen, daß das Ansehen des Cartesius ihn vermochte, einige der willkürlichsten Worterklärungen und unstatthaftesten Behauptungen dieses seines Lehrers für Grundwahrheiten anzunehmen, und sein System darauf anzulegen; ihn schätzen, und eingestehen, daß von nachfolgenden Philosophen seine Fehler vermieden, oder ausgebessert wurden. Ein anderes behaupten, daß Spinozismus das Ende und non plus vltra aller dogmatischen Metaphysik und alles wissenschaftlichen Vernunftgebrauches sey; und seine anstößigsten Ausdrücke sich zu Lieblingsformeln wählen, oder für die passendsten oder eben so passenden erklären wollen, als jede andere es seyn können; den Spinozismus für die

die demonstrativste Philosophie ausgeben, und merken lassen, wo nicht gerade heraussagen, daß Spinozismus nichts besseres sey, als Atheismus.

Wer zugibt, daß Spinoza in seinen bestrittensten Sätzen sich übel ausgedrückt habe, hat viel zugegeben; hat mir vielleicht alles zugegeben, was ich fordere. Denn lange schon habe ich den Spinozismus in einer Schuld mit dem Idealismus befunden; beyde einer höchstzweckwidrigen Verlassung des gewöhnlichen Redegebrauchs, und einer daraus entspringenden speculativen Ideenverwirrung schuldig befunden. Lange schon in den berühmtesten und berüchtigtesten metaphysischen Streitigkeiten überhaupt wenig mehr als Mißverständniß und Wortstreitigkeit gefunden. Und eben deswegen bin auch ich immer ungern daran gegangen, und gehe noch ungern daran, mit Jemanden über seine Metaphysik zu streiten.

Aber viel zugegeben ist es, wenn zugegeben wird, daß Spinoza in seinen unterscheidendsten Sätzen sich übel ausgedrückt habe. Denn bey Gegenständen, wo wir so wenige Erkenntniß haben, und diese Erkenntniß uns doch so wichtig ist, in einer Disciplin, der es bey so vielfältigen Versuchen, so angestrengten Bemühungen seit so vielen Jahrhunderten, noch so wenig gelungen ist, die menschliche Erkenntniß merklich weiter zu bringen, deren Hauptverdienst in der Abhaltung und Widerlegung der Irrthümer,

Anmaßungen und Hirngespinste besteht — da ist es Hauptsache, mit der wenigen und doch so wichtigen Erkenntniß behutsam zu verfahren, sie so aufzufassen und aufzustellen, daß sie durch das Gefäß und die Einkleidung nicht verdunkelt, oder verwirrt, unnütz oder gar schädlich wird. Und wenn sie vor aller Augen, und für alle aufgefaßt und aufgestellt werden soll: so ist es Pflicht, sie, wo möglich, passend für alle darzustellen.

Ist aber auch nun dieß erst eingeräumt worden, dem Gegner des Spinoza, der selbst mehr als Gedächtnißphilosophie besitzt: so wird er um so weniger anstehen, einem Theophron die Hand zu reichen, je besser er einsieht, wie allerdings auch die nicht anstößigen, gemeinverständlichen, passendern Ausdrücke in dieser Angelegenheit, nachsichtsvolle, reinigende Auslegung nöthig haben, wenn sie nicht auf schädlichen Anthropomorphismus führen sollen.

Nach dieser allgemeinen Erklärung scheint es mir überflüssig, und eigentlich unschicklich, gegen einzelne Sätze in der Vertheidigung des Spinoza Gegenvorstellungen hier bey zu bringen, wie sich sonst wohl thun ließe; und ich thun würde, wenn eben diese Säße einzeln, oder in andern Verbindungen, vor mir stünden. Aber in der Verbindung und mit dem Ton gesagt, wie sie hier vorkommen, können Niemanden, der nicht ganz an Worten klebt, auch die Sätze anstößig seyn,

die

die sich auf die Spinozistische Bestreitung göttlicher Absichten beziehen. Obgleich ein wenig mehr zu Gunsten der gemeinen Vorstellungsart hätte gesagt werden können; und wohl auch gesagt worden wäre, wenn es die Absichten und Wendungen des Gespräches so mit sich gebracht hätten. Allerdings ist es der Wissenschaft angemessener, die Gesetze, nach denen die Natur wirkt, zu erforschen; als die einzelnen Absichten aller ihrer Einrichtungen aufzählen zu wollen. Und dem aufgeklärten Naturbeobachter sind diese Gesetze, und diese Regelmäßigkeit Stoff genug zu seinen religieusen Empfindungen und Schlüssen; wenn er auch in seinem ganzen Umfang und in seiner ganzen Tiefe den Gedanken dabey faßt, daß Gottes Weisheit nicht ist, wie unsere Weisheit. Allerdings ist manches, worauf einige der verurtheilten Sätze des Spinoza hier zurückgeführt und eingeschränkt worden, nun herrschende oder wenigstens frey und sicher auftretende Philosophie; so z. B. die Lehre von der Freyheit, und vom anfangslosen Daseyn des Systems abhängiger, endlicher Dinge.

Ohne den Spinoza ganz aus dem Gesichte zu verlieren, nimmt die Philosophie des Verf. über Gott und die Natur, allmälig ihren eigenen Gang. Nicht den Gang der jeden Schritt misset, oder die Bahn zur Nachfolge genau hinzeichnet; sondern den Gang, oder vielmehr Flug, des schnell fassenden und verbindenden Genies.

Was uns andern nach und nach Vermuthung wird, ist ihm Schauen. Wo wir unter der Verschiedenheit die Aehnlichkeit kaum achten, sieht er Aehnlichkeit so, daß die Verschiedenheit zu verschwinden scheint. —

So ist ihm das Daseyn der Vernunft eine Demonstration des Daseyns Gottes, bey der es der Begriffe und Grundsätze von der Caussalität gar nicht bedarf. (Der Begriffe und Grundsätze von Caussalität, wie sie in der Erfahrung uns entstehen und anschaulich werden, mit den Bestimmungen von Zeit und Raum, bedarf es auch wirklich nicht beym Schluß vom Daseyn der Welt, oder irgend eines einzelnen Theiles derselben, aufs Daseyn Gottes. Das Wesen dieses Schlusses in seiner metaphysischen Abgezogenheit beruht auf den beyden Grundsätzen,

1) daß zum Abhängigen, Bedingten, etwas Unabhängiges und Absolutes gehöre, als der zweyte terminus relationis; und

2) daß im Grunde nicht weniger seyn könne, als in dem Abhängigen, was darinnen gegründet ist. Sätze, die, wenn ihre Begriffe einmal gegeben sind, aus dem Satz vom Widerspruche abgeleitet werden können. Aber wenn es nun darauf ankömmt, den Grund und die Realität dieser ihrer Begriffe von Abhängigkeit, Bedingtem Daseyn darzu thun: so muß man sich doch auf dasjenige einlassen, worauf die

Begriffe

Begriffe und Grundsätze von Caussalität, und ihre Allgemeinheit beruhen; es mögen sich nun dieselben in der vorgesetzten Anwendung beziehen, worauf man will.)

So sehr man aber auch bisweilen erstaunt seyn kann, über die Zusammenstellung des Entfernten und die Vereinigung des Verschiedenen, die in dem Ideenflug des Verf. entstehen: so gewiß wird man doch immer reellen Stoff zu Gedanken, nie leere Worte vor sich sehen; wenn man gleich nicht so viel als der Verf. darin entdecken kann. So bey der Vorstellung der Natur, als organisirt und lebendig in allen ihren Theilen; so bey der Erhebung der Gesetze des Zusammenhangs im Wassertropfen, und des Verhältnisses der magnetischen Pole zu Grundgesetzen in der allgemeinen Oekonomie der Natur. So bey Stellen, wie die folgende. „Der Ewige, der in Erscheinungen der Zeit, der Untheilbare, der in Gestalten des Raumes sichtbar werden wollte, konnte nicht anders als jeder Gestalt das kürzeste und zugleich das längste Daseyn geben. — Alles, was erscheint, muß verschwinden; es verschwindet, so bald es kann; es bleibt aber auch so lange es kann.„

Sehr gefehlt wäre es, wenn man bey den Ideenverbindungen eines solchen Genies an einzelne Sätze und Ausdrücke sich anklammern wollte. Ich habe mehrere Leser dieses Buches schon von Schwärmereyen sprechen hören,

hören; und nicht solche, denen alle Religion Schwärmerey ist. Der Ausdruck ist unwürdig nach meinem Gefühl. Wer Stellen, wie die S. 239 ff. für Schwärmerey nehmen kann und weiter nichts; mag sich einschränken auf sinnliche Wahrnehmungen und Syllogismen aus Nominalerklärungen; die schönsten Blumen und Keime höherer Erkenntniß sind für ihn nicht. Aber Begeisterung, die der Gegenstand hier so natürlich macht, und Dichtung im Sinn, wie es Diokles dem Alexis erklärt, wird der V. selbst bey manchen Stellen schwerlich ableugnen. Mit vielen Gedichten, im ganz gemeinen Sinn, ist die Schrift durchwebt; und sie thun gewiß die Wirkung, die der Verf. zur Absicht haben mußte.

Die Unterordnung des Begriffes von Verstand unter den Begriff von Daseyn im Wesen Gottes hielt mich am längsten auf. Und aus gleichem Grunde der Satz, daß Gott nichts höheres geben konnte, als Daseyn. Was ist Daseyn, dachte ich, das Abstractum, ohne das Etwas, was da ist? Nur durch das Eigene dessen, was da ist, wird das Daseyn überall selbst erst, was es ist, Realität. Das Daseyn des Verstandes ist der wirkliche Verstand; und so das Daseyn einer jeden Sache diese Sache selbst, nicht etwas höheres als sie, oder nur von ihr Verschiedenes, wie der Grund von dem Gegründeten, die Wurzel vom Stamm verschie-

den

den ist? — Das Nachfolgende gibt einige Aufklärung. Daseyn, Kraft, Substanz sind dem Verf. einerley oder wenigstens unzertrennliche Begriffe. Und wenn nicht der Verstand, sondern Daseyn, Kraft, als das Höchste, was wir bey Gott uns denken können, angesehen wird: so will dieß nur so viel sagen, daß, was wir uns bey Verstand, Erkenntniß, denken und denken können, zwar zum göttlichen Wesen und Daseyn nothwendig gehöre, aber nicht das ganze Wesen und Daseyn Gottes ausdrücke.

Am stärksten erklärt sich der Verf. gegen die Art von Philosophie, die es mit einer menschlichen Erkenntniß ohne und vor aller Erfahrung zu thun hat, mit einer sinnlichen Anschauung ohne und vor aller sinnlichen Empfindung eines Gegenstandes, nach eingepflanzten Formen der Denkkraft, die ihr von Niemanden eingepflanzt worden — die von keiner andern Erkenntniß etwas wissen will, als von der einer unmittelbaren Anschauung — oder die am Ende alle Erkenntniß vernichtet, und mit sich selbst im Widerspruch stehet; indem sie die Vorstellung des äußern Sinnes in die Form des innern Sinnes einpassen, oder diese nach jener richten; das heißt eben so viel, als mit den Ohren sehen und mit den Augen hören will. — Welche Art von Philosophie denn auch meine Muse nie war, und nie werden wird.

F.

VI. Ueber die Gründe der menschlichen Erkenntniß und der natürlichen Religion. Von J. A. H. Reimarus der Arzneygelahrheit Doctor. Hamburg, bey C. E. Bohn. 1787. 172 S. 8.

Wer mit meiner Art zu philosophiren bekannt ist, wird es leicht begreifen, wie viel Vergnügen mir diese Schrift machen mußte, indem ich einen so berühmten und trefflichen Denker in Ansehung der allerwichtigsten, jetzt aufs neue streitig gemachten Punkte der theoretischen Philosophie so einstimmig mit mir fand. Schon in den Anmerkungen zu Mendelssohns Morgenstunden, wurde ich den hellen, in den Ungrund und die Zweckwidrigkeit der überspannten Speculationen tiefeindringenden Blick, den zugleich freymüthigen und bescheidenen Vertheidiger des gesunden Menschenverstandes, gegen die Anmaßungen einer eitlen Wortphilosophie, mit inniger Freude gewahr; ohne seinen Namen zu wissen oder zu vermuthen. Es sind wenige, vielmehr die Art der Beweise, als die Hauptsätze selbst betreffende, Behauptungen in dieser Schrift, mit denen ich nicht einstimmig denke. Der Verf. sucht nemlich die Wirklichkeit der Gegenstände sinnlicher Erkenntniß außer uns aus

aus den allgemeinen Grundsätzen der Vernunft, besonders denen von der Caussalität, zu erweisen; und diese letztern sieht er für Grundwahrheiten oder Grundgesetze des Verstandes an; da ich, nach Maaßgabe allgemeinerer Grundgesetze des Verstandes, und der Grundbegriffe von Wahrheit, beyde auf Erfahrung gründe. Hierüber habe ich mich nun nicht nur in meiner Abh. über R. u. C. sondern auch in der Recension der vorliegenden Schrift in den G. A. und in den vorhergehenden Blättern dieser Bibliothek schon so vielfältig erklärt, daß es sehr überflüssig seyn würde, es nun noch einmal zu thun. Auszuzeichnen hätte ich vieles, wenn ich die Stellen, wo etwas wichtiges vorzüglich gut gesagt ist, alle ausheben wollte. Aber ein solches Ausziehen, bey inländischen Schriften, die ohne dieß in gemeinen Umlauf kommen, ist ganz gegen den Zweck dieser Bibliothek. Folgende Stellen aber scheinen mir einiger Verbesserung fähig.

S. 82 f. heißt es „So möchte ich auch den Ausdruck — **sich denken lassen, oder sich nicht denken lassen** — (dessen sich die letztere vorübergegangene Philosophie zu bedienen pflegte) nicht zum Zeichen des Möglichen oder Unmöglichen nehmen. Daß die Sonne um die Erde ginge, ließ sich ehemals sehr wohl denken, oder in Begriffen vereinen; daß es aber Gegenfüßler gebe,

gebe, keineswegs; und doch ist ersteres falsch, letzteres wahr befunden worden.„

Meine Gedanken hiebey sind:

1) Daß die in den gegebenen Beyspielen und vielen andern Fällen vorkommenden Anwendungen der dem Verf. verwerflich scheinenden Grundbegriffe, von Wahrheit und Möglichkeit, einen Mißbrauch enthalten, der bey jedem andern Grundsatze eben so leicht entstehen kann, als bey jenen; und hier eben so leicht bemerklich gemacht werden kann, als bey den andern. Denn a) Nimmt man den Grundsatz von Uebereinstimmung und Widerspruch an, so ist bekannt, wie vieles, was es in sich selbst nicht ist, für übereinstimmend oder widersprechend erklärt wird, von Menschen, die ohne vollständige und deutliche Begriffe, ohne genaue Rücksicht auf alles, worauf es ankommt, urtheilen. Eben dieselben, die die scheinbare Bewegung der Sonne für wirklich hielten, weil sichs so und nicht anders denken lasse, würden das nemliche auch aus dem Grunde behauptet haben, weil ja bey dieser Meynung alles so schön übereinstimmte, die gegenseitige aber wider den Augenschein stritte. Und die sichs nicht denken konnten, daß es Gegenfüßler gebe, hielten es wie bekannt, für widersprechend, daß Menschen sollten den Kopf unten, und die Füße oben haben, wie es ihnen vorkam, und daß sie da sollten fest stehen können, und nicht vielmehr in den Abgrund

der

der Luft hinunter fallen müßten. b) So bald man Jemanden sagt, Sich denken lassen heiße nicht so viel als halb oder zum Theil, sondern ganz, durchweg, in allem, was dazu gehört, denkbar seyn, könne also nicht eher von Etwas behauptet werden, als wenn es vollständig und deutlich vorgestellt und verglichen worden ist; und sich nicht denken lassen heiße nicht so viel als sich nich bildlich vorstellen, auch nicht so viel, als sich aus den eigenen Erfahrungen, die Einer hat, erklären und begreiffen lassen; sondern ganz und gar keine Vorstellung geben; kurz also, denkbar und übereinstimmend, nicht denkbar und widersprechend seyn einerley oder immer beysammen; die einen dieser Prädicate scheinen nur mehr etwas absolutes im Objecte zu bezeichnen, die andern geben näher zu erkennen, daß von einem Verhältniß zum Verstand des denkenden Subjectes die Rede sey; — wenn so diese Grundbegriffe, deren die Crusische Schule sich nicht allein oder zuerst bedient hat, bestimmt werden: so sind sie gewiß gegen Mißbrauch so gut gesichert, als es irgend ein anderer seyn kann.

2) Und es scheint mir nöthig, wenigstens vortheilhaft, diese Begriffe vielmehr, als andere, zum Grunde zu legen. Denn wenn von Erkenntniß, Urtheil und Wahrheit die Rede ist: so kömmt es am Ende doch immer darauf an,

was der Verstand annehmen und anerkennen kann und muß. So wie bey der Frage von dem, was begehrt und gethan werden soll oder nicht, es darauf ankommt, was der Wille seiner Natur nach, bey bestmöglicher Erkenntniß, begehren und beschliessen kann und muß. Alle Regeln und Gesetze des Rechtverhaltens gehen nur dahin und können nur dahin gehen, das was wir in unserer Gewalt haben, und was von unserer Willkühr abhängt, mittelst bestmöglicher Erkenntniß den unänderlichen Gesetzen der Natur gemäß einzurichten. Und es hat für die Lehre von Wahrheit und rechtem Gebrauch der menschlichen Erkenntniß gewiß Vortheil, wenn man solche nicht mit Definitionen vom Wahren und Falschen anfängt, deren Nothwendigkeit und Realität am Ende bezweifelt werden könnte; sondern vielmehr von jenem so unzweifelhaften Begriff vom Rechtverhalten sogleich zur Erforschung der Grundgesetze, von denen der Verstand bey allen seinen Urtheilen nothwendig abhängt, fortgehe, und eben hieraus nun die, dem Verf. bedenklichen, Begriffe vom Wahren und Falschen ableitet; wie ich dieß in meinem lateinischen Lehrbuche der Logik gethan, und in meiner Schrift über R. u. E. bestimmter angewendet habe. Es ist besonders nützlich zur rechten Leitung des Verstandes in denjenigen Fällen, wo nicht völlige Uebereinstimmung deutlich erhellet, sondern nur gefragt werden kann, was

den

den Gründen der menschlichen Erkenntniß und der Natur des Verstandes am angemessensten sey, den besten Grund für sich habe. Doch das weitere hievon gehört nicht hieher.

VII. Ueber das Verhältniß der Metaphysik zur Religion. Von A. W. Rehberg, Geheimen Canzley-Secretär in Hannover. Drink deep or taste not. Berlin bey A. Mylius. 1787. 175 S. 8.

Der Verf. gehört zu denen Philosophen, welche annehmen, daß unsere Wissenschaft aus den Kräften und Gesetzen des Verstandes hervorgehen müsse, unabhängig von dem, in vielen Stücken, so veränderlichen und hypothetischen Schein der Empfindungen. Die Bemühungen derjenigen, welche, in der Ueberzeugung, daß alle unsere Erkenntniß aus Empfindungen und Vorstellungen des innern und äußern Sinnes entspringe und darauf beruhe, die Zwecke aller Philosophie darin setzen, diese so gegründeten, so gegebenen Vorstellungen den Gesetzen des Verstandes gemäß zu ordnen und aufzuklären, und überhaupt der Natur und dem Verhältnissen des Menschen gemäß anzuwenden, scheinen ihm also des Namens von Philosophie und Wissenschaft gar nicht würdig. Insbesondere

dere kömmt es ihm unerträglich vor, die Metaphysik zu einer solchen Bestimmung herabzuwürdigen, und den gemeinen Bedürfnissen und Zwecken des Lebens unterzuordnen. Wer dieß könne, müsse wohl kein ächtes Gefühl von Drang und Kraft zum Denken haben. Der Wink im Titel-Motto geht ohne Zweifel auch hierauf.

Unterdessen ist der Verf. viel zu scharfsichtig, um ein System von dogmatischer Metaphysik, als der Wissenschaft von der absoluten innern Natur der Dinge, unabhängig von den Angaben und Zeugnissen der Sinne, aus dem absoluten Wesen der Denkkraft aufführen zu wollen. Skeptisch oder, wenn wir wollen, kritisch ist vielmehr seine Philosophie. Und Kant ist also sein Mann.

Wie es aber den kritischen und skeptischen Denkern immer schwer geworden ist, sich des Dogmatisirens so völlig und überall zu enthalten, wie man es nach einigen ihrer Aeusserungen und Grundsätze erwarten sollte — alles von sich werfen, und zuletzt nackend und müssig allein da stehen, ist auch wirklich kein behaglicher Zustand; einiges findet weniger innern Widerstand, als das andere; und wenn man gar nicht dogmatisirte, möchten die Leute glauben, man wüßte dieß gar nicht zu machen; — so erklärt sich unser Verf. auch deutlich dahin, daß wenn es noch dogmatische Metaphysik — das heißt denn überhaupt,

überhaupt, eigentliche, ächte, wissenschaftliche, Philosophie — geben könnte und sollte, solches Leibnitzisch = Spinozistische Metaphysik seyn müßte. Und dieß zu zeigen enthält die Schrift, wenn auch nicht überzeugende Beweise, doch manche scharfsinnige Versuche.

Daß nun diese ächteste und innerste Philosophie sich mit den Grundsätzen der Religion nicht recht zusammen passen will, schreckt den Verf. im mindesten nicht. Er hält nemlich dafür, daß, wenn man auch Sittenlehre und Sittlichkeit nicht überall von der Religion unabhängig machen wollte, diese wenigstens von der Metaphysik unabhängig erhalten werden könnte und müßte.

Dieß leztere wird man nun dem Verf. gern in so weit zugeben, daß man einräumt und leicht begreift, wie, ohne alle Gelehrsamkeit und wissenschaftliche Metaphysik, die Menschen zur Religion, auch bloß natürlichen Religion, angewiesen und angewöhnt werden können.

Aber wie, wenn nun Gegner der Religion mit ihren metaphysischen Einwürfen angezogen kämen? Wie, wenn sie auf diejenigen, die mit ihrer speculativen Wortweisheit nicht bekannt sind als auf unaufgeklärte, abergläubische oder seichte Köpfe, wo nicht gar als auf unredliche Heuchler, verächtlich herabblicken? Wie, wenn diese doch auch nachdenken und Vernunft für sich haben, und auf diese sich berufen wollen;

aber von jenen weisen Männern, jenen Eingeweihten, zur Antwort erhalten: Drink deep or taste not? Und mit unter hören und vernehmen, daß der lezte Zug aus dieser Weisheitsquelle dogmatischer oder skeptischer Atheismus sey?

Es werden freylich nun manche, ihrem Genius folgsam, diese Quelle vermeiden, manche das vermeynte Labsal, gestärkt durch ihre gute Natur, wieder von sich geben. Aber werden nicht immer viele begierig in sich schlucken, und hintaumeln, wie wir viele schon taumeln sehen? Und viele matt und kränklich ihren Weg fortschleichen; sonst kraftvolle, muthige Wandrer, heitere thätige Seelen?

So viel vorläufig über des Verf. von den meinigen sehr abstehende Begriffe von Weisheit und Wissenschaft, oder Philosophie. Vielleicht widme ich diesen Begriffen noch einmal eine eigene Abhandlung.

Nun einige Haupttheile von der Philosophie des Verf. zu näherer Beleuchtung.

S. 21 f. wo vom Ursprunge der Begriffe gehandelt wird, könnte die Unvollständigkeit, mit welcher die verschiedenen Meynungen angezeigt werden, vielleicht einigen Nachtheil verursachen. Zwischen der Meynung derer, die mit Plato annehmen, daß vor aller Empfindung in der Seele schon Begriffe liegen, die aber nur bey der Anwendung auf sinnliche Vorstellungen zum deutlichen Bewußtseyn kämen; und dem System

derer,

derer, die in der Seele nichts finden, als sinnliche Vorstellungen und empirische Verbindung und Wiederholung derselben (die also die Seele beym Denken sich ganz leidentlich verhalten lassen, auch wohl dabey behaupten, daß der ganze Unterschied der Menschen und der Thiere, in der Erkenntniß, ganz allein von der Organisation herkomme) steht eine dritte Meynung in der Mitte, nach welcher vor aller Empfindung keine Begriffe in der Seele liegen, sondern alle aus den innern und äußern Empfindungen entstehen, aber mittelst der nach ihren bestimmten Kräften und Gesetzen die Empfindungen beachtenden und bearbeitenden Seele; so daß also in diesen bestimmten Kräften und Gesetzen der Seele zum Theil der Grund liegt, daß sie solche Begriffe erhält.

Um zu zeigen, daß die gemeine Theologie in nicht geringere Schwierigkeiten verwickele, als die des Spinoza; und daß bey der Frage, von welcher allein der Grund und praktische Zweck der Religion abhängt, ob wir nemlich Ideen von Ordnung und Vollkommenheit in einem die ganze Welt erkennenden Geiste annehmen müssen, es gleichgültig sey, ob diese Welt in Gott existire, oder nur ein Urbild von ihr im göttlichen Verstande; gleichgültig also auch die Frage: ob Gott nach Endursachen wirke — Punkte, bey welchen jeder ein wenig tief eingehende Forscher allerdings die Einge-

schränktheit der menschlichen Erkenntniß bald bemerken und vorsichtig dogmatisiren wird — bedient sich der Verf. folgender Gründe.

1) S. 28. „Alles Wirken der Menschen a) besteht im Zusammensetzen der in verschiedener Gestalt erhaltenen sinnlichen Ideen; b) Wirken nach Endzweck und Absicht ist also nur in den Menschen gedenkbar, die der Sinnlichkeit unterworfen sind, nicht aber in demjenigen, das die Quelle aller sinnlichen Erscheinungen ist, und selbst nicht unter Bestimmungen der sinnlichen Erscheinung gedacht werden darf.„ — Aber a) Wirkt der Mensch nicht auch, wenn er das Mannichfaltige theilt, formt er nicht auch durch Wegnehmen? Wirkt er nicht auch, wenn er seine intellectualen Begriffe ausbildet, und ordnet? Wirkt nicht auch die Vernunft auf den Willen? Dieß nur beyläufig, denn darauf kömmt hier nicht viel an. b) Gehören alle Bedingungen des menschlichen Wirkens nach Absichten zum absoluten Wesen eines solchen Wirkens? Wer wollte dieß behaupten? So könnte man auch behaupten, daß kein Wesen, welches nicht Sinne hat, irgend Erkenntniß haben, ohne Körper nicht außer sich wirken könne; kurz daß kein Wesen etwas mit dem Menschen gemein haben könne, was nicht völlig Mensch ist; weil doch im Menschen alles einigermaßen von einander abhängig ist, und sich wechselseitig bestimmt. Und so werden wir

freylich

freylich, wie es manche schon geäußert haben, überall keine andere Wahl, als zwischen dem gröbsten Anthropomorphismus und Atheismus haben. Würden auf diese Weise nicht bald auch die Begriffe von Schönheit. Ordnung und Vollkommenheit aus unserer Theologie wegfallen müssen, in denen der Verf. den wesentlichen Grund der Religion setzt? Denn so, wie wir diese Begriffe haben, hat sie die Gottheit gewiß nicht. Und was heißen diese Worte ohne Idee von Zweck?

Aber die Gründe dieser Schlußart werden weder überhaupt, noch in dem vorliegenden besondern Fall, gerechtfertiget werden können. Es bleibt uns sehr viel zu denken übrig, bey den Begriffen von Güte und Weisheit, von der Verbindung schicklicher Mittel zu guten Absichten; wenn wir gleich bey der Anwendung derselben auf die Gottheit von den Bestimmungen unserer Sinnlichkeit abstrahiren. Einem Metaphysiker muß es am besten bekannt seyn, daß vieles in solch einer Abstraction gedacht werden kann und gedacht werden muß. Nur der gemeine Mann kann nichts denken, was er nicht bildlich vor sich hat.

2) Sagt der Verf. „In dem gewöhnlichen System kann ich fragen: Könnte die Allmacht Gottes nicht alles, was sie will, ohne Mittel wirken? Ist es nicht der Allweisheit angemessen, nichts zu wirken, als was an sich Zweck ist?

Ist nicht daher das ganze Existirende nur ein Zweck? Und schließt dieses nicht die Begriffe aus, die Menschen unter den Worten, Zweck, Absicht, Mittel, denken?„ — Wir können freylich so fragen. Aber sollen wir so fragen, dürfen wir so fragen; wenn wir an die Gründe unserer Erkenntniß uns halten, und den allgemeinsten Regeln des Rechtverhaltens auch bey der Anwendung unserer Denkkraft getreu bleiben wollen? Was gründet uns den Begriff von Allmacht; und was die Vorstellung oder Voraussetzung, daß es der Allmacht möglich und angemessen sey, alles unmittelbar und als Zweck an sich selbst zu bewirken? Kann es mit Grunde, übereinstimmend mit unserer besten Erkenntniß, geschehen, daß wir den Unterschied zwischen lebendigem und leblosem aufheben; wie geschehen müßte, wenn wir den Unterschied zwischen Mitteln und Absichten in der Natur aufgeben wollten? Denn das Leblose kann nicht Zweck für sich seyn. Ist es unserer Erkenntniß angemessen, hat es Grund, anzunehmen, daß das Auge so gut ein lezter Zweck sey, als die Seele, und das Wasser so gut, als das Thier, welches seinen Durst damit löschet? Und wenn wir auch der reizenden Vorstellung nachgeben wollten, daß im Grunde der Natur alles lebe; jede Substanz auch einen absoluten Werth und Zweck des Daseyns habe: so blieben dabey doch noch Gründe genug, das Verhältniß von Mitteln und Absichten zu behaupten.

3) „Erklärt denn irgend ein System, was Wirken ist, und wie etwas gewirkt wird? Ist es nicht in jedem System ein Trugschluß, Begriffe, die aus der Erfahrung genommen sind, auf das anzuwenden, was aller Erfahrung zum Grunde und also außer ihr liegt.„ S. 29. — Antw. a) Alles Erklären hört irgendwo auf, bey etwas, was nicht weiter erklärt werden kann. Aber wenn erklären so viel heißt, als das Dunkle und Ungewisse der Vorstellungen beurtheilen und ordnen, nach Maaßgabe des Deutlichen oder Klaren und Gewissen in der Erkenntniß; so erklärt ein philosophisches System mehr und besser, als das andere. Und so erklärt die gemeinere Theologie gewiß besser, als die Spinozistische. b) Und wenn es wesentlicher Trieb unsers Geistes ist, und wesentlichste Bedingung seiner Vervollkommung, nicht bey der Empfindung oder unmittelbaren Anschauung stehen zu bleiben, sondern seine Erkenntniß, und mit ihr die Triebfedern und Richtungen seiner Thätigkeit, zu vermehren durch Schlüsse und Vermuthungen; diese aber in nichts anderm bestehen können, als, nach dem Verhältniß zum Erkannten, das unmittelbar noch nicht erkannte sich zu bestimmen: so kann es nicht Trugschluß heißen, wenn der menschliche Verstand seine vom Sinnlichen abstammende, aus vielen Erfahrungen nach und nach eingesammelte Erkenntniß dazu gebraucht, Kräfte, Ursachen und

und Absichten in der Natur anzunehmen, die nicht in die Sinne fallen; und der bey einer Reihe abhängiger Ursachen nothwendigen Grundursache Eigenschaften beylegt, ohne welche er sie nicht für Grundursache dessen, was er in seiner Erkenntniß hat, annehmen kann.

Der Verf. gesteht ein, daß der Spinozistische Hauptsatz von einer einzigen existirenden Substanz sich nicht erweisen lasse; und daß die Erklärungen, aus denen er ihn folgert, willkürlich und übel zusammengesetzt seyn. Aber die Voraussetzungen anderer Systeme seyn nicht besser, der Hauptgedanke des Sp. hange nicht von den Beweisarten ab, die er dabey gebrauchen wollte, und entstehe eben so leicht aus den gemeinern Vorstellungen von dem Verhältnisse Gottes zur Welt (S.34 f.) Diesen Ausspruch zu begründen sagt er 1) daß dieselbe Schlußart, nach der Analogie, die uns bestimmen soll, eine verständige Ursache der Welt anzunehmen, weil die Bewegungen und regelmäßigen Verbindungen, die wir entstehen sehen, von empfindenden und denkenden Wesen herrühren, uns auch bestimmen müßte, dem höchsten verständigen Wesen eine Organisation zuzuschreiben, weil alle Geisteswirkungen, die wir unmittelbar wahrnehmen, mit Organisation verbunden sind. 2) Eben die Organisation sey aber der hauptsächlichste Grund, Ordnung und Absicht in der Welt anzunehmen. So sey also in der ganzen Schlußart ein

ein Widerspruch, indem die Organisation eines Theils Wirkung und andern Theils Bedingung des Verstandes seyn müsse. — Ich antworte a) Es kömmt darauf an, ob es unserm Verstande eben so sehr entgegen ist, oder eben so schwer wird, einen Geist ohne Organisation erkennend und wirksam sich zu denken, als eine Welt ohne eine verständige Grundursache? Nicht bloß die Bewegungen und Regelmäßigkeiten in der Welt bestimmen zur Annehmung der leztern; sondern Grundsätze, oder wenn man will, einzelne Lichtstrahlen aus der Dunkelheit, die hier den Verstand umgibt, wie z. B. der allgemeine Grundsatz, daß nicht mehr in der Wirkung seyn könne, als in der Ursache, welches doch wohl der Fall wäre, wenn daß Erkenntnißlose die Grundursache der Erkenntniß seyn sollte. (Ueber R. u. E. S. 43.) Einen Geist ohne Organisation können wir uns freylich nicht bestimmt noch weniger anschaulich vorstellen. Unterdessen scheint Organisation unserm Verstande doch eher für eingeschränkte Erkenntniß und Geisteskraft zu gehören, als für die uneingeschränkte Erkenntniß des höchsten Wesens. Bey der analogischen Erkenntniß, und überhaupt bey der Wahrscheinlichkeit und moralischen Gewißheit, können nicht alle Schwierigkeiten und Dunkelheiten weggebracht werden; aber den Vorzug verdient, was am meisten für sich und am wenigsten wider sich hat; und an das Begründete

sich

sich zu halten, nicht jeden Schein sich irre und wankend machen zu lassen, ist allerdings Pflicht. b) Widerspruch wäre es nur, wenn dieselbe Organisation zugleich als Wirkung und als Bedingung, oder Grund der Wirkung, angenommen werden müßte. Aber so ist es doch nicht, wenn aus der Organisation, die wir vor uns sehen, auf eine verständige Grundursache geschlossen wird; gesetzt auch, daß kein Verstand ohne Organisation seyn könnte. Denn da hätten wir doch immer zweyerley Wesen, und das Verhältniß von Ursache und Wirkung bey denselben; die Gottheit, wie sie sich die Stoiker und vielleicht die alten Philosophen größtentheils gedacht haben, und der gemeine Mann sie sich noch denkt; weder Atheismus noch Spinozismus, wenn gleich zu kühne Dogmatik.

Ich kann also hieben nicht auf das Resultat des Verf. kommen (S. 37.) daß unter den Vorstellungen des höchsten Wesens und der Welt zwar eine nothwendige Gemeinschaft seyn müsse, daß dieselbe aber nicht durch das Verhältniß der Ursache zur Wirkung ausgedrückt werden könne. — Daß wir, bey der Anwendung unserer Vorstellungen von diesem Verhältniß auf Gott und die Welt, von manchen Bestimmungen abstrahiren müssen, die sich an dieselben vermöge ihres sinnlichen Ursprungs gern anhängen; weiß ich wohl. Aber daß ich dieses Verhältniß zwischen Gott und der Welt darum ganz

sollte

sollte leugnen oder bezweifeln müssen; kann ich in den Gesetzen meines Verstandes nicht finden. Und daß diese meine Denkart nicht von einer eigenen S hwachheit oder andern Sonderbarheit meines Verstandes herrühre, glaube ich doch auch annehmen zu dürfen, darum, weil ich sie mit so vielen andern gemein habe, die denn doch weder für Schwachköpfe, noch für Heuchler gehalten werden.

Was der Verf. gleich weiter (S. 38.) zu Gunsten des Spinozistischen Hauptgedankens beybringt, vom innern Grund der Organisation, von leidenden und thätigen Wesen, ist theils zu offenbar auf Hypothesen gegründet, theils kann ich den Zusammenhang der Sätze und Schlußfolgen dabey nicht finden. Aus dem Nachfolgenden ergibt sich auch, daß er selbst alles das nicht hoch ansetze.

Mit scharfen Blicken dringt der Verf. von S. 41 an tief ein, in die Gründe der demonstrativ seyn sollenden dogmatischen Systeme von Metaphysik; in der Absicht, zu zeigen, daß solch eine Metaphysik unvermeidlich auf die Vorstellungen führe, die das Wesentliche von dem System des Spinoza ausmachen. Nur scheint es, daß den Schlußarten, die er dabey gebraucht, doch manches sich entgegen setzen lasse. Es wü de mich aber zu lange aufhalten, und selbst zu Wiederholungen dessen, was ich sonst und auch in gegenwärtiger Schrift schon oft vorgetragen habe,

habe, nöthigen; wenn ich ihm Schritt für Schritt folgen wollte. Es ist mir auch um so weniger Angelegenheit hier zu streiten; da ich diese aus Begriffen demonstrirende Metaphysik schon längst aufgegeben habe; und mich ganz demüthig unter die Philosophen rechne, die der Analogie der in Erfahrung gegründeten Erkenntniß nachgehen, und dem nach verborgenen Gründen und künftigen Veränderungen forschenden Verstande ehrlich vorlegen, was sie für das Wahrscheinlichste halten. Obgleich unser Verf. diese Philosophen den Skeptikern beyzählt; nur mit dem Unterschiede, daß leztere bestimmt und aus Gründen behaupten, alle metaphysische Erkenntniß sey unmöglich; jene hingegen die Ansprüche auf Wissenschaft weder anständig aufzugeben, noch gründlich zu behaupten vermögen, und durch Meynungen den Mangel von Erkenntniß zu bedecken trachten. S. 41. Der Verf. weiß doch aber sonst wohl, daß zwischen dem eigentlichen Skepticismus und dem steifen, stolzen Dogmatismus auch die bescheidene Sokratische Philosophie in der Mitte sich befand; und daß es auch Kant nur zu einem vernünftigen Glauben zu bringen weiß, bey den Fragen von Gott und einem andern Leben?

Ueber den Begriff von Substanz, bey welchem der Verf. hier verweilt, und die Gründe desselben, werde ich mich ohnedem in einer eigenen Abhandlung allernächst erklären.

Jezt

Jetzt nur noch etwas von der Moralphilosophie des Verf. Er nimmt zum Hauptbegriff der moralischen Vollkommenheit oder Güte an die innere Nothwendigkeit. Die davon abweichenden Gesinnungen und Handlungen wollen trennen, was sich nicht trennen lässet, oder vereinigen, was sich nicht vereinigen läßt. So, wenn ein Mensch Glückseligkeit begehrt, und doch auch sinnlichen Genuß, der durch Zerrüttung seiner Gesundheit ihm überwiegend schädlich wird. Eben so, wenn ein Mensch Sicherheit des Eigenthums und Erlaubniß zum Diebstahl zugleich begehren wollte. Man sieht hieraus, daß dieser Begriff des Verf. nicht nur mit demjenigen, den Kant angibt, Allgemeingültigkeit, im Grunde übereinstimmt; (obwohl bey der weitern Ausführung und Verbindung diese beyden Philosophen in etwas von einander abweichen;) sondern auch mit dem vorlängst angegebenen, wo Wahrheit, Naturgemäßheit, Vernunftmäßigkeit zum Character der moralischen Güte gemacht worden ist. Und da alle diese Begriffe, bey genauer Entwickelung, in eines zusammenlaufen, oder wenigstens unzertrennlich von einander abhängen *): so kann nicht die Frage davon seyn, welcher den richtigen Grund zum Moralsystem enthalte: sondern nur, welcher hier und da der bequemste seyn möchte;

*) S. Unters. über den M. W. Th. III. S. 33. 34.

möchte; oder welcher bey der strengsten Anordnung des Systems der erste seyn müsse.

Was aber hiebey zu wünschen war, ist 1) dieß, daß der Verf. nur noch ein wenig tiefer eingegangen seyn möchte, um die letzten Gründe der Gültigkeit dieser Begriffe vom Character des moralisch Guten, und eben dadurch die Uebereinstimmung mit denjenigen Lehrbegriffen, die er als entgegengesetzt vorstellt, zu bemerken; und 2) daß er einige Nebensätze und Anwendungen weggelassen, oder vorsichtiger beygebracht hätte, die leicht mißverstanden werden könnten. Dergleichen ist der Satz S. 130, daß Niemand einen andern Menschen zwingen dürfe, etwas zu thun. (der beygebrachte Grund würde auch die Folge geben, oder zu lassen.) Denn wenn sein Wille vernunftmäßig ist, welches ich nicht beurtheilen kann, so wäre ich genöthigt, ihn zu billigen, so bald ich ihn erkennte. Den Fall nimmt er ausdrücklich aus, da ein Mensch den andern nöthigte, seiner eigenen Einsicht zu folgen. (Sollen denn also Blödsinnige, Kinder, und andere Unwissende die volle Erlaubniß haben, nach ihrer jedesmaligen Einsicht zu handeln; und nie etwas von ihnen mit Gewalt gefordert werden dürfen, bis sie die Einsicht und Ueberzeugung von dessen Vernunftmäßigkeit oder innerer Nothwendigkeit haben? Oder soll seiner eigenen Einsicht folgen, wozu einer den andern zu zwingen von Natur berechtigt ist, nur so viel

sagen,

sagen, nach allgemeinen Grundsätzen handeln, die der andere selbst einräumt, oder wenigstens wenn er nachdenkt, einsehen muß? Nun so würde die Bedingung die der Verf. macht, wenig oder gar nicht mehr einschränkend seyn. Doch der Verf. macht auch in der Folge noch einen Unterschied zwischen dem, was in dem absoluten Stande der Natur recht seyn könnte, und dem, was in der Gesellschaft nothwendig wird.)

Mit der Gefahr, einer gehässigen Absicht, von der ich weit entfernt bin, bey einigen verdächtig zu werden, muß ich eine Stelle rügen, S. 150, wo der Verf. unsere Moralisten in ein sehr nachtheiliges Licht stellt, darum daß sie von keiner andern Tugend so viel, als von der Enthaltsamkeit; und von keinem andern Laster zu reden wissen, als von Ausschweifungen dagegen. Ihm scheint dieß der auffallendste Beweis zu seyn, wie sehr es unserem Zeitalter an Gelegenheit und Beweggründen, und daher auch an Begriffen von wahrer Tugend fehle. Nemlich die Wollustsünden, meynt er, ob sie gleich immer von wohldenkenden Moralisten seyn gemißbilliget worden, erregten nur da so viel Aufsehen, wo man von Gerechtigkeit, Muth, Standhaftigkeit, Größe des Geistes nichts weiß, oder nicht davon reden darf, weil sie für regalia gehalten werden u. s. w. Aber — diese Herabwürdigung des moralischen Zustandes

unseres Zeitalters an sich bey Seite gesetzt — 1) ist das Factum richtig; daß die Moralisten, überhaupt betrachtet, oder zusammengenommen, von keiner Tugend so viel als von der Enthaltsamkeit, und von keinem andern Laster zu reden wissen, als von Ausschweifungen dagegen? Ist dieß kaltblütiges Urtheil; oder Declamation im Eifer? Ich überlasse billig das Urtheil dem aufmerksamen Publicum; oder noch lieber einem nochmaligen Nachdenken des von mir sehr geschätzten Verfassers. Mir scheint das Factum wenigstens nicht so, wie er es vorträgt. Und Moral und Moralisten unsers Zeitalters sind doch immer ein Gegenstand meiner besondern Aufmerksamkeit gewesen. 2) Gesetzt aber, daß die Moralisten öfter von den Pflichten und Vergehungen in Ansehung sinnlicher Lüste sprächen, als von andern Tugenden und Lastern; ließe sich nicht aus einem andern Grunde, als den der Verf. angibt, die Sache besser erklären und rechtfertigen? a) Sinnlichkeit und sinnliche Lust sind zwar nichts weniger, als absolutes Uebel; aber doch, nach der Lehre aller Moralisten und auch des Verf. der Grund, aus welchem die Hindernisse der Befolgung der besseren Erkenntniß, der Herrschaft der Vernunft, entspringen. Eben die Tugenden der Gerechtigkeit, Standhaftigkeit, des Muthes und der Geistesgröße, die der Verf. hier zum Gegensatz gewählt hat, wenn sie gleich — im gemeinen Sinn der

Worte

Worte — mit Abweichungen von jener andern Tugend vergesellschaftet sind; werden doch, vermöge der Natur der Dinge, und wie es die Erfahrung in den meisten Fällen lehret, in ihren Gründen angegriffen, durch Ausschweifungen in sinnlichen Lüsten. b) Enthaltsamkeit, im strengen Sinn, wird kein vernünftiger Moralist zur absoluten Pflicht in Absicht auf sinnlichen Genuß machen; aber zur hypothetischen Pflicht muß sie auch darum vielen gemacht werden, weil Mäßigkeit schwerer ist, als Enthaltsamkeit. c) Je stärker und gemeiner die natürlichen Antriebe zu sinnlichen Lüsten sind; desto wachsamer muß die Moral in Ansehung derselben seyn; d) Und nun vollends in Zeiten der Ueppigkeit und Weichlichkeit, in Zeiten, wo bey so vielen tausenden die Wollust die Kräfte in ihren zartesten Keimen verzehrt, oder schon vergiftet hat; wo Aristippische Philosophie in Gesellschaften und Schriften, in Versen und Prosa, so laut gepredigt, und so treulich befolgt wird; da sollte der gründlich denkende Moralist den Menschen Muth und Geisteserhabenheit, Standhaftigkeit nebst der Gerechtigkeit anpreisen, und schläfrig etwa, oder so im Vorbeygehen, die Ausschweifungen in sinnlichen Lüsten mißbilligen? e) In jedem gründlichen und reinen Moralsystem gibt es nur eine Tugend; die da heißen kann Mäßigkeit, Gerechtigkeit, Muth, Geistesgröße; je nachdem man sie in dieser oder

jener ihrer Aeußerungen und objectiven Beziehungen betrachtet; im Grunde aber immer herrschende Neigung und Fertigkeit seinen erkannten Pflichten getreu zu bleiben, ist und seyn muß. Der gründliche Moralist erhebt also nie eine Tugend auf Kosten der andern.

Wie die Moral mit der Lehre von der besten Welt und dem Determinismus zugleich bestehen könne; scheint mir nicht so schwer einzusehen, als es der Verfasser S. 259 ff. vorstellig macht. Ich habe im 3 Th. der Untersuchungen über den M. W. meine Ueberzeugungen desfalls vorgelegt.

F.

VIII. Critik der praktischen Vernunft. Von Immanuel Kant. Riga bey J. Fr. Hartknoch. 1788. 292 S. 8.

Um über dieses neue Product des Kantischen Genies — es ist mehr als eine bloße Umarbeitung der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten — und das Verhältniß desselben zu den Lehren anderer Philosophen, ein angemessenes Urtheil fällen zu können, ist es nöthig, die Hauptsätze, auf welche der Verf. baut, und durch die er fortführt, auszuheben, und einzeln mit Anmerkungen zu begleiten. Um die etwa nöthige Rückweisung zu erleichtern, will ich sie numeriren.

1) Das Begehrungsvermögen ist das Vermögen eines Wesens, durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit des Gegenstandes dieser Vorstellungen zu seyn S. 16. Oder doch sich selbst zu Bewirkung derselben (das physische Vermögen mag nun hinreichend seyn, oder nicht) zu bestimmen S. 29.

*) So ganz adäquat scheint mir diese Definition doch nicht zu seyn. Wir können etwas begehren, wünschen, verlangen, was wir doch nicht durch unsere Bemühungen bewirken können, was vom Glück abhängt; z. B. das große Looß in der Lotterie. Ich unterdrücke einige andere Zweifel gegen die Ausdrücke dieser Erklärung, weil sie nichts in der Hauptsache wichtiges betreffen.

2) Behaupten, daß es überall keine Erkenntniß a priori gebe, heißt eben so viel, als behaupten wollen, daß es keine Vernunft gebe. S. 23.

*) Kömmt nur darauf an, was Erkenntniß a priori heißen soll. Begriffe und Grundsätze vor aller Erfahrung, aller Empfindung, und unabhängig von ihnen? Diese gibt es nicht; und auch K. behauptet sie im Grunde nicht. Denn die Begriffe, die er a priori nennt, sind, nach seiner eigenen Erklärung, an sich selbst, ohne Verbindung mit Erfahrung, leere Denkformen, ohne allen Inhalt. Und seine rein Anschauungen sind — Anschauungen; folglich, nach der Sprache anderer Philosophen, ihr Grund mag nun bloß innerlich, subjectiv, oder objectiv, äußerlich seyn,

so bald sie da sind, Empfindungen oder sinnliche Wahrnehmungen, nur von Qualitäten der Körper möglichst entblößet; oder sie sind keine eigentliche Anschauungen, sondern nur gewisse Determinationen des Vermögens der eigentlichen sinnlichen Wahrnehmung. — Heißt aber Erkenntniß a priori eine Verbindung von Vorstellungen zu Urtheilen und Schlüssen, nach Maaßgabe der subjectiven und objectiven Gründe der menschlichen Erkenntniß, in Beziehung auf gewisse Gegenstände und Ereignisse, die der Erfahrung nicht vorgekommen, noch künftig, oder vor unserer Erfahrung vorgegangen, oder sonst außer derselben befindlich sind: so macht freylich das Erkennen a priori das Wesen der Vernunft aus. Denn alles Vorhersehen und alles Schließen beruht darauf. Aber wem ists noch eingefallen, dieß Erkennen a priori zu leugnen? Wenigstens keinem Gegner der Critik der R. V. so viel ich weiß. Vielmehr schränkt eben diese Critik das Vermögen der Vernunft, von Gegenständen außer der Erfahrung etwas zu erkennen, weit mehr ein, als es anderen eingeschränkt zu seyn scheint; die mittelst der Grundsätze der Analogie zwar keine gewissen Idealen entsprechende wissenschaftliche Einsichten, aber doch eine vernünftige Denkart gründen zu können glauben; ohne noch erst den guten Willen oder die praktische Vernunft zu Hülfe zu nehmen.

3) Alle praktische Principien, die etwas nur empirisch erkennbares voraussetzen — können nur **Maximen**, nicht aber praktische Gesetze abge-

abgeben — weil diese objective Nothwendigkeit haben müssen, die nur a priori erkannt werden kann. S. 38 f.

*) Auf Worterklärungen soll es also wieder ankommen? Am Ende aber wird es doch nur darauf ankommen, a) in welchem Sinn der Verf. beweisen kann, daß irgend eine objective Nothwendigkeit a priori erkennbar sey? b) Ob nicht alles, was die Moral sich zur Absicht machen kann und soll — so gut als es irgend möglich ist — sich erreichen lasse, durch Grundsätze, von deren Richtigkeit der Mensch sich überzeugen kann, man nenne sie nun Gesetze oder Maximen, und ihren Grund objectiv oder subjectiv?

4) Alle praktische Regeln — die sich auf das Princip der Selbstliebe — also auf Gefühle gründen — setzen den Bestimmungsgrund des Willens im untern Begehrungsvermögen. Und gäbe es keine andere (bloß formale) Gesetze, (solche die allein das der Vernunft einleuchtende allgemeine Wesen eines Gesetzes, ohne Anwendung auf einen bestimmten, mittelst der Erfahrung bekannten Gegenstand, enthalten;) die den Willen hinreichend *) bestimmen: so würde auch kein oberes Begehrungsvermögen eingeräumt werden können. — Es kömmt nemlich gar nicht darauf an, wo die Vorstellungen, die den Willen mit Lust oder mit Unlust afficiren, herkommen rc. **). S. 41.

*) Hinreichend? Und die gibt es? In der Folge scheint doch auch der Verf. sich anders

darüber zu erklären. Oder was heißt dieß hinreichend hier?

**) Aber darauf, sollte man doch denken, müsse es gar sehr ankommen.

5) Es gibt entweder gar kein (höheres) Begehrungsvermögen; oder reine Vernunft muß für sich allein praktisch seyn; d. i. ohne Voraussetzung irgend eines Gefühls, mithin ohne Vorstellung des Angenehmen oder Unangenehmen, als der Materie des Begehrungsvermögens. — Die mindeste Beymischung von den Antrieben der Gefühle und Neigungen würde ihre Würde und Nachdruck herabsetzen und vernichten S.44.

*) Alle Wortstreitigkeiten bey Seite gesetzt, wird jeder Psycholog dem Verf. gern zugeben, daß die Vernunft allerdings in einigem Grade für sich praktisch ist, oder vermögend auf den Willen zu wirken. Indem wir, vermöge der Vernunft, die Verhältnisse, Uebereinstimmung und Widerspruch, einsehen, und den Widerspruch nicht denken können: so können wir auch das nicht wollen, was auf einen Widerspruch in unsern Vorstellungen hinausläuft. So widersetzt sich die Vernunft, es empört sie, wenn wir den, den wir für unschuldig erkennen, als einen schuldigen vorstellig machen und behandeln, verläumden, schmähen oder sonst mißhandeln sollten. Eben so, wenn wir etwas als dem andern nicht zugehörig behandeln sollten, was doch nach unsern Begriffen ihm zugehöret; sein Eigenthum ihm vorenthalten, oder verderben sollten. So, wenn wir, die wir uns

doch

doch nur für Theile der Welt und menschlichen Gesellschaft halten können, und andere neben uns für eben so gut als wir, und uns gleich halten müssen, uns zum Mittelpunkt der Schöpfung machen, und alles uns aufopfern und unterordnen wollten. Wie viel nun aber dieser Widerstand der Vernunft zur Bezwingung der abweichenden sinnlichen Reitze und Neigungen für sich allein, vermöge; das ist noch Frage. Und was K. dazu sage; wird im Folgenden sich zeigen. Und ob das, was wir bey dieser Aeußerung der Vernunft in uns wahrnehmen, ein (angenehmes oder unangenehmes) Gefühl heißen könne, oder nicht; ob die Nachgiebigkeit, Empfänglichkeit, Bestimmbarkeit des Willens bey derselben, Neigung oder Achtung zu nennen sey; das ist wiederum keine Sache, über die ich mit Jemanden sehr streiten möchte. Unterdessen ist es bisher wenigstens in der gemeinen und wissenschaftlichen Sprache üblich gewesen, vernünftige Neigungen und sinnliche Neigungen und Triebe anzunehmen, und von einander zu unterscheiden.

6) Glückselig zu seyn, ist ein nothwendiges Verlangen jedes vernünftigen und endlichen Wesens; und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehrungsvermögens. S. 46.

*) Also muß doch auch bey den Vorschriften und Lehren der Moral, nenne sie nun K. Maximen oder Gesetze, auf dieß nothwendige Verlangen, diesen unvermeidlichen Bestimmungsgrund, Rücksicht genommen werden. Und die mindeste Beymischung von Antrieben

ben der Gefühle und Neigungen zum Princip der reinen praktischen Vernunft muß doch wohl so verderblich nicht seyn, als sie der Verf. eben (nro. 5.) vorgestellt hat.

7) Bey bloß subjectiven praktischen Principien wird das ausdrücklich zur Bedingung gemacht, daß ihnen nicht objective sondern subjective Bedingungen in der Willkühr zu Grunde liegen müssen; da hingegen die Regeln einstimmiger Erscheinungen, z. B. in der Körperwelt, wenn sie nicht wirklich a priori erkannt werden, doch nur darum Naturgesetze genannt werden, weil man (wie bey den chymischen) annimmt, sie würden a priori aus objectiven Gründen erkannt werden, wenn unsere Einsicht tiefer ginge. S. 48.

*) Was in die Definitionen hineingelegt wird, kann freylich wieder daraus gefolgert werden. Aber mit allen Namen und Wortbestimmungen wird doch bey der Frage, was in der Natur wirklich ist, und dem gemäß geschehen kann und muß, nicht das mindeste entschieden und bewiesen. Aber was zwingt oder berechtiget uns denn zu diesen beyderseitigen Voraussetzungen? Daß die in den Neigungen und Gefühlen gegründeten Bestimmungen des Willens alle bloß subjectiven Grund haben, nicht auch objectiven, im Verhältniß unserer Natur zu den übrigen Dingen in der Welt, und den Willen des Schöpfers; und hingegen die Naturgesetze, mit denen wir es in der theoretischen Philosophie zu thun haben, a priori erkennbar seyn; in einem Sinn des

des Ausdruckes, in dem es die auf Neigungen sich beziehenden Vorschriften zum Rechtverhalten nicht seyn sollen? Ohne aus der Erfahrung, innerer oder äußerer, die Begriffe zu entlehnen, kann von der Natur der Dinge nichts, nicht ein einziges Naturgesetz bewiesen werden. Bey gegebenen oder genommenen Begriffen aber, läßt sich eben so leicht die ganze Moral und das ganze Naturrecht a priori demonstriren; und sind sie beyde oft und lange genug so demonstrirt worden. Wenn aber mit diesen a priori demonstrirten Systemen von Naturnothwendigkeiten etwas ausgerichtet werden soll: so muß doch immer erst in der Erfahrung (innern oder äußern) zugesehen werden, wie sie sich zur wirklichen Natur verhalten. — Und eben das Grundprincip der Selbstliebe oder Glückseligkeit, welches K. für kein praktisches Gesetz, sondern nur für eine Maxime der Klugheit gelten lassen will, haben auch schon die alten Philosophen für ein aus den Begriffen erkennbares Naturgesetz gehalten. Omnis natura conservatrix est sui, war ihnen Axiom. Wie sollte auch eine Kraft gegen sich selbst gerichtet seyn, oder ein Wille begehren können, was ihm zuwider ist? Wenn es also auch auf solch ein Erkennen a priori und aus objectiven Gründen ankommen sollte; so möchten die Moralsysteme, die K. bestreitet, noch wohl zu retten seyn.

8) Die Maxime, seine eigene Glückseligkeit zu suchen, kann darum nicht für ein Gesetz gelten, weil jeder seine eigene, von der des andern verschiedene, und ihr so oft widerstrei-

tende

tende Glückseligkeit dabey zum Gegenstand hat — also kein allgemeines Gesetz dabey ist. S. 50.

*) Der Grundsatz, der Vernunft zu folgen, nach der Wahrheit sich in seinem Willen zu bestimmen, die Beförderung des höchsten Gutes zu suchen; (man wähle jeden andern von den Ausdrücken, deren K. sich zur Bezeichnung des Grundsatzes der praktischen Vernunft bedient, oder den ihnen gleichgültigen, welchen man will;) kann darum nicht für ein Gesetz gelten, weil jeder seine eigene von der des andern verschiedene, und ihr so oft widerstreitende Vernunft, Wahrheit, Idee vom gemeinen Besten, höchsten Gut u. s. w. hat. — So, dünkt mich, ließe sich hier fürs erste κατ' ανθρωπον, oder ex concessis antworten. Aber gleichwie bey aller Individualität und allen Abweichungen der Menschen in Ansehung ihrer Begriffe und Urtheile, sie sich doch bey gewissen gemeinen Begriffen und Grundsätzen vereinigen: so vereinigen sich auch, bey allem Egoism, der Selbstliebe, ihre Neigungen und Absichten dennoch bald bey einigen, und allmälig bey immer mehreren Punkten des gemeinen Besten. Und das ist eben der Zweck der Moral, die Menschen, wo möglich, dahin zu bringen, daß sie ihr Wohlseyn, ihre Zufriedenheit, ihr höchstes Gut, in Beförderung des gemeinen Besten, nach bestmöglichster Erkenntniß, und also in getreuer Ausübung ihrer Pflichten, sich vorstellen und suchen.

9) Ein Wille, dem die bloße gesetzgebende Form der Maximen allein zum Gesetze dienen kann,

kann, muß ein freyer, das heißt von dem empirischen Gesetze der Caussalität unabhängig seyn. Ein solcher Wille hat Autonomie; Heteronomie ist es hingegen, wenn die Neigungen und die mit ihnen in Verbindung stehende Materie des Gesetzes die Willkühr bestimmt. S. 51. ff. Darinnen besteht also die Freyheit des Willens, daß derselbe nicht bloß ohne Mitwirkung sinnlicher Antriebe, sondern mit Abweisung aller derselben, und mit Abbruch aller Neigungen, so fern sie jenem Gesetze zuwider seyn können, bloß durchs Gesetz bestimmt werde. S. 128.

*) Hier ist ein Hauptpunkt des Systems unsers Verf. Wir wollen aber dabey fürs erste nur auf seinen Begriff von Freyheit des Willens sehen. Er ist keineswegs ganz neu, oder den sonst gewöhnlichen Begriffen entgegen gesetzt; sondern kann, an sich betrachtet, für einerley erklärt werden mit dem, was der Stoiker Freyheit nennt, und was sonst die höhere moralische Freyheit genannt wird. Denn diese besteht in nichts anderm, als in der völligen Abhängigkeit des Willens von der durch die Vernunft erkennbaren Vorstellung der Pflicht, und der Unabhängigkeit von sinnlichen Reizen und Antrieben. So ist der Weise allein frey, und der lasterhafte Thor ist Sklave seines Körpers und seiner Leidenschaften. Ob aber 1) durch diese Freyheit des Willens das Gesetz der Caussalität seinem Wesen nach eingeschränkt werde? 2) Ob es ein Sprachfehler sey, wenn man die

Regung

Regung des Willens gegen die Vorstellung der Vernunft von Pflicht (in sensu composito, oder der Form nach) nicht bloß mit dem Verf. Achtung, sondern auch vernünftige Neigung nennt, und ein inneres, moralisches Gefühl dabey annimmt, welches letztere der Verf. selbst thut S. 142? 3) Wie stark oder wie schwach diese Regung, Achtung, und Neigung, nach den ursprünglichen Anlagen der menschlichen Natur, so weit wir sie philosophisch kennen, sey, und wie sehr sie nöthig habe durch Verbindung mit dem Interesse anderer Neigungen, die sich auf bestimmtere Gegenstände beziehen, überhaupt also mit dem Verlangen nach Glückseligkeit, Wohlseyn, Zufriedenheit, erweckt und gestärkt zu werden? Das sind Fragen, die wenigstens durch Definitionen nicht ausgemacht werden können.

10) Obgleich die Freyheit nicht in der Erfahrung uns unmittelbar vorkömmt; sondern diese (alle Erscheinungen) dem Gesetze der Caussalität (dem Mechanismus, sagt der Verf. auch) unterworfen ist: so beweiset uns doch das Bewußtseyn, daß es moralische Gesetze gebe, daß es eine solche transcendentale (an das Gesetz der Caussalität nicht gebundene) Freyheit gibt. S. 57. f. Vergl. S. 169.)

*) Darin unterscheidet sich also K. mit seinem Begriffe der Freyheit von andern, daß er diese Freyheit als aus der Erfahrung unmittelbar nicht erkennbar, sondern nur aus dem Daseyn und der Natur des moralischen Gesetzes

Gesetzes erweislich, und zugleich als eine Abweichung vom Gesetze der Caussalität vorstellig macht. Allein die Freyheit, die aus dem Daseyn und der Natur eines moralischen Gesetzes erweislich ist, enthält keine Ausnahme oder Abweichung vom Gesetze der Caussalität; und ist unmittelbar aus der Erfahrung erkennbar. Nicht nur ist es von sehr vielen gründlichen Philosophen, die bekannt genug sind, und nicht brauchen genannt zu werden, unwiderleglich dargethan worden, daß wenn gleich alles aus entscheidenden Gründen erfolgt, die moralischen Begriffe von Pflicht, Verdienst, Schuld, Strafbarkeit, aufs völligste dabey bestehen: sondern ich sehe auch nicht ein, wie der Verf. nach seinen eigensten Begriffen und Grundsätzen von Sittlichkeit und sittlichem Gesetze auf eine Freyheit schließen könne, die dem Gesetze der Caussalität nicht unterworfen, und aus der Erfahrung unmittelbar nicht erkennbar seyn soll. Die Sittlichkeit beruht nach seinem System, wie sich aus dem Bisherigen schon ergeben hat, und aus dem Folgenden weiter erhellen wird, darauf, daß der Wille durch die Form des moralischen Gesetzes, oder durch die Vorstellung der Pflicht als Pflicht, bestimmbar ist, wenigstens Achtung dafür hat; unabhängig vom anderweitigen Interesse der Neigungen. Dieß zugegeben; was folgte nun daraus? Daß der Wille dabey nicht unter dem Gesetz der Caussalität stehe? Ist denn hier nicht die Vorstellung von Pflicht, nebst der Natur des Willens, Ursache; und die Achtung, wo nicht Neigung und Entschließung nach der Pflicht sich zu bestimmen, Wirkung? Und

ist diese Caussalität nicht aus der Erfahrung erkennbar; so gut als irgend eine andere? Wo diese Vorstellung der Pflicht und diese Natur des menschlichen Willens ihren weitern und ihren letzten Grund haben; dieß erhellet dabey freylich noch nicht. Und daher haben schon mehrere Anstand genommen, in der metaphysischen Streitigkeit über Freyheit, wo es auf die letzten Gründe ankömmt, deterministisch abzusprechen. Aber wenn es auch erlaubt seyn könnte, das Urtheil hierüber zu suspendiren: so sehe ich doch nicht, mit welchem Grunde behauptet werden könne, daß das Daseyn und die Natur des sittlichen Gesetzes eine von dem Gesetze der Caussalität unabhängige, aus der Erfahrung unmittelbar nicht abzunehmende, Freyheit des menschlichen Willens beweise. Ich weiß wohl, daß K. die Grundsätze des menschlichen Verstandes von Caussalität bloß allein auf Gegenstände der Erfahrung eingeschränkt wissen will. Und daraus folgt denn freylich, daß sie nichts beweisen in Beziehung auf dasjenige, was ganz außer unserer Erfahrung ist. Aber jene Einschränkung des Gebrauches des Begriffes und der Grundsätze von Caussalität, mit ihrem Grunde oder Ungrunde, gehört hieher gar nicht. Denn hier will K. aus der Natur des sittlichen Gesetzes etwas beweisen. Es ist also nur Frage, was sich hieraus beweisen lässet; nicht ob wir mit Grundsätzen, die aus der Erfahrung und der Natur unseres Verstandes zusammengenommen entstehen, etwas in Beziehung auf dasjenige beweisen können, wovon wir keine unmittelbare Erfahrung haben?

10)

11) Das Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft ist: Handle so, daß die Maxime deines Willens zugleich als Principium einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne. — Dieses Grundgesetz ist keine Vorschrift, dadurch eine Handlung geschehen soll; sondern eine Regel, die bloß den Willen in Ansehung der Form seiner Maximen a priori bestimmt. — Man kann das Bewußtseyn dieses Gesetzes ein Factum der Vernunft nennen; weil man es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft herausvernünfteln kann; sondern weil es sich für sich selbst uns aufdringt, als synthetischen Satz a priori, der auf keiner, weder reinen noch empirischen, Anschauung gegründet ist. S. 54.

*) Hier muß man sich zuförderst vorsehen, nicht zwey Dinge mit einander zu verwechseln oder zu vermengen. Den hypothetischen Satz: Wenn meine Maximen Gesetze seyn sollen: (nach dem Begriff von einem Gesetze, daß es eine allgemeine Verordnung, eine Vorschrift von objectiver Nothwendigkeit sey) so müssen sie von allgemeiner Gültigkeit seyn. Und den kategorischen Satz: Die Maximen, die meinen vernünftigen Willen bestimmen, müssen solche Gesetze seyn. Der erste ist ein identischer Satz, der im Grunde nicht mehr sagt, als ein Gesetz muß ein Gesetz seyn; und dringt sich also auf, wie alles, was im Grundsatze des Widerspruchs enthalten ist. Der kategorische Satz ist zwar auch wahr, wenn er recht verstanden wird. Aber sein Grund ist um so mehr zusammengesetzt, je mehr er

wirklich praktisch ist. Recht verstanden sagt er nemlich nicht so viel, als ob es nicht particuläre, ja individuelle Naturgesetze und Vernunftvorschriften geben könne. Sondern nur so viel: Die Vernunft richtet sich nach **Gründen in der Natur der Dinge**; folglich muß sie bey gleichem Grunde dasselbe immer für wahr, recht, Pflicht erklären; der vernünftige Wille ist derjenige, der durch die Vernunft (nicht durch Einfälle, Schein und Leidenschaft) bestimmt wird folglich muß er Maximen befolgen, die überall, im gleichen Falle, gelten können. Und so weit wäre auch alles dieß nur hypothetisch und analytisch. Aber allerdings ist die Vernunft auch praktisch, und wie K. es ausdrückt, kategorisch befehlend. Sie dringt darauf und treibt uns an, nach solchen auf die Natur der Dinge sich gründenden, folglich in jedem gleichen Falle für gültig oder gegründet anzuerkennenden Maximen zu handeln. Sie kann den **Widerspruch** nicht dulden oder ruhig ansehen, daß wir wollten **Grund** haben zu unsern Handlungen, Anmaßungen, Rechten 2c. und nicht überall, wo derselbe Grund ist, dieselben Handlungen, Anmaßungen, Rechte, wollten gelten lassen. Daher die Rechtsregel: Quod quis iuris in alterum statuerit, ipse sibi statuisse censendus est; und das gemeine Gefühl von **Billigkeit** (sensus aequi) ein Hauptheil des moralischen Gefühls. Ob nun dieß besser ein Factum **der Vernunft**, oder eine innere **Empfindung** heißen könne; darüber begehre ich nicht zu streiten. **Wie viel** aber die so in sich selbst praktische Vernunft für sich allein in

der

der menschlichen Natur ausrichte; das muß aus der Erfahrung entschieden werden. Und ob nicht alles, was sie ausrichtet, sey es viel oder wenig, zum Princip der vernünftigen Selbstliebe mit gehöre; das mögen diejenigen entscheiden, die dieses Princip nicht nach einseitigen Begriffen und Vorurtheilen, sondern so wie es in den bekanntesten Moralsystemen wirklich angenommen und ausgeführt ist, sich hiebey denken. — Aber bey unserm Verf. heißt es weiter:

12) Sobald die Maxime durch das Verhältniß der Sache zu Neigungen oder Antrieben bestimmt wird; stiftet sie alsdenn keine Verbindlichkeit, ist vielmehr der sittlichen Gesinnung entgegen; wenn gleich die Handlung, die daraus entspringt, gesetzmäßig seyn sollte. S. 59.

*) Gegen den Satz, daß eine Handlung gesetzmäßig seyn könne, ohne moralisch gut zu seyn, und daß letzteres von der Gesinnung, die dabey zum Grunde liegt, abhänge, wird, bey einiger Einsicht in die Moralphilosophie, Niemand etwas einwenden. Aber dem moralischen Princip alle Neigungen und Antriebe entgegen setzen, heißt weiter nichts, als über Worte, und mittelst eigenmächtiger willkührlicher Definitionen, streiten. (s. nro. 5.) Bisher haben sich alle Moralisten verstanden, und Niemand hat etwas dagegen eingewendet, wenn man von der Tugend, als einer herrschenden Neigung zur erkannten Pflicht, und von Antrieben der Vernunft und des Gewissens u.s.w. sprach. Und

nun soll auf einmal der Wille ohne **Neigung** und Antrieb wirksam seyn, um sittlich gut zu seyn; und Verbindlichkeit und Neigung sollen einander schlechterdings ausschließen!

13) Zum praktischen Gesetze muß also niemals eine praktische Vorschrift gezählt werden, die eine materielle, mithin empirische, Bedingung bey sich führet; wenn gleich das Object empirisch ist. Also darf bey dem Gesetze; Anderer Glückseligkeit zu befördern, dieß Object, anderer Glückseligkeit, nicht der Bestimmungsgrund des reinen Willens seyn; sondern bloß allein die gesetzliche Form ist es, was die auf Neigung gegründete Maxime einschränkt, und Verbindlichkeit hervorbringt. S. 59 f.

*) Daß sinnliche Gutherzigkeit noch nicht ächte Menschenliebe sey, daß jene durch die Vernunft geordnet und geformt werden müsse, und daß überhaupt Vernunft, nicht Neigung ohne oder im Gegensatz auf Vernunft, Verbindlichkeit hervorbringe, sind bekannte Grundsätze aller Moralisten.

14) Wider ein falsches Zeugniß — mit Klugheit und Sicherheit abgelegt — wäre nicht das mindeste einzuwenden, wenn Jemand bloß auf eigene Vortheile seine Grundsätze gesteuert hätte. S. 62.

*) Und solcher Argumente und Wendungen mag Kant sich bedienen; um alle bisherigen Moralsysteme als fehlerhaft vorzustellen,



len, und seine Critik der praktischen Vernunft wichtig zu machen?

15) Die objective Realität des moralischen Gesetzes kann durch keine Deduction, durch alle Anstrengung der theoretischen, speculativen oder empirischunterstützten Vernunft bewiesen werden, und steht dennoch für sich selbst fest. S. 81.

*) Als ein Factum der Vernunft?

16) An die Stelle dieser vergeblich gesuchten Deduction des moralischen Princips tritt aber etwas anders und ganz widersinnisches; nemlich, daß es umgekehrt selbst zum Princip eines unerforschlichen Vermögens dient; welches keine Erfahrung beweisen kann, die speculative Vernunft aber wenigstens als möglich — um in den kosmologischen Ideen sich nicht selbst zu widersprechen — annehmen muß; nemlich das der Freyheit, von welchem das moralische Gesetz nicht bloß die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit beweiset. S. 82.

*) S. nro. 10.

17) Die alleinigen Objecte einer praktischen Vernunft sind die vom Guten und Bösen. Das erste ist ein nothwendiges Object des Begehrungs- das andere des Verabscheuungs-Vermögens; beydes aber nach einem Princip der Vernunft. — Der Begriff vom Guten muß

von einem vorhergehenden Gesetze abgeleitet werden, nicht diesem zum Grunde dienen. Der Sprachgebrauch unterscheidet das Gute vom Angenehmen S. 101 ff. Der Grund aller Verirrungen der Philosophen in der Moral ist, daß sie das moralische Grundgesetz von einem vorhergehenden Begriffe des Guten ableiten wollen; da umgekehrt ꝛc. S. 112.

*) Alles was Wohlgefallen erweckt, stimmt, in so fern es dieß thut, mit der Natur überein, und muß daher, so fern es dieß thut, gut scheinen (quidquid appetitur, appetitur sub specie boni) und heißt gut, im gemeinen und weitläuftigen Sinn des Wortes. So das gut schmeckende, gut riechende u.s.w. Stimmt es völlig, nach allen seinen Theilen, Beschaffenheiten, Wirkungen und übrigen Beziehungen, mit der Natur überein; und erweckt daher in aller Absicht, richtig vorgestellt, Wohlgefallen oder Beyfall, so ist es ein reines und vollkommenes Gut. Stimmt es a potiori nicht mit der Natur überein, und erweckt also, richtig vorgestellt, Mißfallen: so ist es ein bloßes Scheingut, und ein wahres Uebel. Stimmt es nicht in aller Absicht, aber doch a potiori mit der Natur überein, und erweckt, richtig vorgestellt, a potiori Wohlgefallen und Beyfall: so ist es ein wahres, obgleich unvollkommenes, mangelhaftes Gut. Gefällt etwas unmittelbar an sich selbst, so heißt es angenehm; und unangenehm, wenn es an sich selbst mißfällt. Bestimmt es zum Wohlgefallen oder Begehren im Betracht des Unan=

Unangenehmen, was es abhält oder wegbringt, oder des Angenehmen, was es verschafft oder bewahret: so heißt es nützlich. Aus diesen in der gemeinen Sprache also festgesetzten Begriffen ergibt sich nun;

1) Daß die Begriffe vom Guten und Angenehmen nicht unterschieden sind, wie *opposita*, die sich einander ausschließen: sondern vielmehr wie *coordinata* und *subordinata*. Nemlich a) Unter dem gemeinen und weitläuftigen Begriff vom Gutem, oder Begehrlichen, stehen die Begriffe vom Angenehmen und Nützlichen als species. b) Unter eben jenen Begriffen stehen, nach einem andern Theilungsgrunde, die Begriffe von wahrem Gut und Scheingut; und unter beyden können als subdividentia wieder vorkommen das Angenehme und Nützliche. Also in einer Tabelle

Das Gute (Begehrliche)

- In Ansehung des Grundes warum es gefällt oder begehrt wird
  - Angenehm
  - Nützlich
- In Ansehung seiner Quantität
  - Wahres Gut
  - Scheingut
    - scheinbares Vergnügen
    - scheinbarer Vortheil
  - In aller Absicht oder doch überwiegend angenehm.
  - In aller Absicht oder doch überwiegend nützlich.

2) Daß, obgleich der Begriff vom Guten als genus in der Tabelle steht; das Element aller Begriffe vom Guten dennoch das Angenehme oder Wohlseyn ist. So wie in einer Tabelle Thier oben stehet; Mensch, Pferd rc. darunter; und dennoch der Be-

griff des Thieres aus den bestimmtern Vorstellungen von Menschen, Pferden rc. abstrahirt wird.

3) Daß das absolut oder an sich gute (per se bonum) das Angenehme sey, erhellet aus den Begriffen. Hiemit vermenge man nur nicht gleich die Fragen: a) Welches in der Zeitordnung der Entwickelung der menschlichen Triebe und Thätigkeiten die ersten Lust und Schmerzgefühle und ersten Güter des Menschen seyn? b) Wie viele derselben Grundgefühle seyn, und welche aus der Theilung und Verbindung anderer entstehen; und wie viele Dinge einen absoluten Werth für den Menschen haben? c) Welches in der Rangordnung der Vernunft das erste oder höchste Gut des Menschen sey?

4) Und nun wird eingesehen werden können, in wiefern der Begriff vom Guten von einem vorhergehenden Gesetze abgeleitet werden, nicht diesem zum Grunde dienen müsse. a) Bey allem Guten liegt ein Naturgesetz zum Grunde; in der Natur und den Verhältnissen der Dinge liegt der Grund des Angenehmen und Unangenehmen. b) Also auch bey der Achtung und Billigung, wozu das Wahre, Vernünftige, wenn es erkannt wird, uns bestimmt, liegt ein Naturgesetz zum Grunde, das Gesetz, vermöge dessen das Widersprechende nicht vorgestellt, also auch nicht gebilliget und begehrt werden kann; wohl aber das Einstimmige, Mögliche, Reelle. c) Vernunftgesetze liegen also insbesondere zum Grunde, bey den Vorstellungen vom höchsten Gut,

und

und wahren Gütern. d) Aber bey allen positiven Vorschriften der Vernunft von bestimmtem objectiven Inhalt, mögen sie die Pflichten gegen uns oder gegen andere betreffen, liegen zum Grunde und müssen zum Grunde liegen Begriffe vom Guten. Das Verhältniß zum Wohl der Einzelnen oder des Ganzen ist die ratio legis; nach welcher die Tauglichkeit oder Verwerflichkeit aller Vorschriften und Gesetze beurtheilt wird, und werden muß. Und bey K. selbst heißt es weiter:

18) Es kömmt allerdings auf unser Wohl und Weh in der Beurtheilung unserer praktischen Vernunftgesetze viel, und was unsere Natur als sinnlicher Wesen betrifft, alles auf unsere Glückseligkeit an; wenn diese, wie Vernunft vorzüglich fordert, nicht nach der vorübergehenden Empfindung, sondern nach dem Einflusse auf unsere ganze Existenz und Zufriedenheit beurtheilet wird. Aber alles überhaupt kömmt darauf doch nicht an. Nemlich ersteres gilt — so fern der Mensch ein bedürftiges Wesen ist. — Aber er ist doch nicht so ganz Thier, um gegen alles, was Vernunft für sich selbst sagt, gleichgültig zu seyn. S. 107.

*) Welche Gegensätze und Ausdrücke, um doch ja dem Princip der Glückseligkeit noch einigen verdächtigen Schein zuzuwenden! Aber was hat dieß Princip mit der Behauptung zu thun, daß der Mensch ganz Thier, und gegen alles, was Vernunft für sich selbst

sagt,

sagt, gleichgültig sey? Das Bewußtseyn in seinen Strebungen und Handlungen Vernunft, Wahrheit, für sich und zum Grunde zu haben, macht den wesentlichsten, d. h. dauerhaftesten, unveränderlichsten, wenn gleich nicht allerersten und hervorstechendsten Theil seiner Zufriedenheit und Glückseligkeit aus. Ein bedürftiges Wesen wird der Mensch wohl immer seyn; und so fern er einen vernünftigen Geist hat, ist es ihm innerstes Bedürfniß, Wahrheit, Denkbarkeit, Einstimmigkeit bey seinen Strebungen und Handlungen zum Grunde zu haben.

19) Das moralische Gesetz, als Bestimmungsgrund des Willens, muß dadurch, daß es allen unsern Neigungen Eintrag thut, ein Gefühl bewirken, welches Schmerz genannt werden kann. S. 129.

*) Es braucht nur einigen, nicht nothwendig allen Neigungen Eintrag zu thun, um solch ein Gefühl zu bewirken. — Aber indem das moralische Gesetz nichts fordert, was unserer wahren Wohlfarth entgegen ist: so thut es den Neigungen nur in ihren zufälligen, veränderlichen Bestimmungen Eintrag; nicht dem wesentlichen Grundtriebe, dem Streben nach Wohlseyn.

20) Alle Neigungen zusammengenommen, machen die Selbstsucht, *solipsismus*, aus; bey der sich wieder Eigenliebe und Eigendünkel unterscheiden lassen. Doch kann, mittelst des Sittengesetzes, vernünftige Selbstliebe entstehen.

*) Also

*) Also durchaus nichts Gutes in den Grundanlagen der Neigungen und Antriebe!

21) Die Achtung fürs moralische Gesetz ist ein Gefühl, das nicht empirischen Ursprungs ist, sondern durch einen intellectualen Grund gewirkt wird. — Das einzige Gefühl, welches wir völlig a priori erkennen, und dessen Nothwendigkeit wir einsehen. S. 130. 134.

*) Ein Gefühl also doch. Ein Gefühl ist aber, so fern es gefühlt wird, etwas empirisches, gehört zur Erfahrung. Vorausgesezt, daß wir, ohne inneres Gefühl, von Vernunft und vernünftigem Willen etwas wüßten: können wir freylich dieß Gefühl, diese Achtung fürs moralische Gesetz, a priori erkennen; nemlich aus dem Begriffen von Vernunft und vernünftigem Willen, in denen es mit enthalten ist. Aber was für ein Erkennen a priori ist dieß; so bald eingestanden werden muß, daß wir nur allein aus innerer Empfindung unsere Begriffe von Vernunft, Willen und unserer ganzen Seele haben?

22) Die Achtung fürs Gesetz ist nicht Triebfeder zur Sittlichkeit; sondern sie ist die Sittlichkeit selbst. S. 134.

*) Lezteres in abstracto. Aber in bestimmter Anwendung ist diese Achtung allerdings Triebfeder zum sittlichguten Verhalten. Vergleiche nro. 24.

23) Die Achtung ist so wenig ein Gefühl der Lust, daß man sich ihr, in Ansehung eines Menschen, nur ungern überläßt. S. 137.

*) Wo

*) Wo dieß hinziele, sieht man leicht ein. Aber a) Kann ich, nach meinen Erfahrungen und Beobachtungen, nicht finden, daß das Gefühl der Achtung allemal so beschaffen sey. Es können sich zur Achtung leicht unangenehme Gefühle, der Furcht, des Neides, der eigenen Unvollkommenheit, hinzugesellen. Aber Achtung an sich selbst ist ein angenehmes, hebendes, stärkendes Gefühl. b) Auch läßt sich nicht von dem, was etwa bey der Achtung für einen andern Menschen unser Gefühl ist, auf die Natur der Achtung überhaupt, und auf Achtung für das moralische Gesetz, schließen. Diese ist doch im Grunde nur Achtung für unsere eigene Vernunft; also für den bessern Theil von uns selbst. Wenn uns unsere Vernunft Gesetze vorschreibt: so schreiben wir sie ja uns selbst vor. c) Wenn auch diese Achtung fürs Gesetz in Beziehung auf die übrigen, ungeordneten, Dispositionen unserer Natur, unangenehme Gefühle bewirkt: so kann sie doch, mittelst des Triebes zur Glückseligkeit, den Willen bestimmen; wenn nemlich die Vorwürfe, die uns die Vernunft macht, die Unzufriedenheit und Selbstverachtung, die mit der Verachtung ihrer Gebote verknüpft ist, ein noch unausstehlichers Gefühl werden, als dasjenige, welches aus der Einschränkung der gesetzwidrigen Neigungen entsteht.

24) Achtung fürs moralische Gesetz ist also die einzige und unbezweifelte moralische Triebfeder. S. 139.

*) Wird

*) Wird zugegeben. Ohne Zweifel ist doch aber auch dasselbe in folgenden Worten enthalten. „Die Tugend beruht allernächst auf einer einzigen innern Eigenschaft oder Bestimmung des Willens; nemlich dem herrschenden, thätigen Vorsatze, die Erkenntniß der Pflicht überall seinen höchsten entscheidenden Beweggrund seyn zu lassen. — Jeder andere Antrieb zum Rechtverhalten, der nicht auf diesem allgemeinen Trieb und Vorsatz beruht, ist nicht wahre moralische Tugend; sondern etwa Temperaments-Tugend, oder politische Tugend. S. meine Grundlehren der prakt. Philosophie S. 172. Ich habe nie geglaubt, daß man mit diesen Sätzen etwas eigenes lehre, und vor andern gemein guten Moralisten voraus habe. Ob diese Tugend dem Menschen, vermöge der Vernunft, angeboren sey; oder durch was für Vorstellungen und Uebungen sie allmälig erzeugt werden müsse: das ist jetzt nicht Frage.

25) Das moralische Interesse ist ein reines sinnenfreyes Interesse der bloßen praktischen Vernunft. — Interesse ist überhaupt eine Triebfeder des Willens, so fern sie durch Vernunft bestimmt wird. S. 141.

*) Wenn man den innern Sinn nicht mit zum Sinnlichen rechnen will: so habe ich gegen diese Erklärungen nichts einzuwenden.

26) Mit dem Gebot: liebe Gott über alles und deinen Nächsten als dich selbst, macht der Grundsatz der eigenen Glückseligkeit einen seltsamen

men Contrast. Dieser würde so lauten: **Liebe** dich selbst über alles, Gott aber und **deinen** Nächsten um dein selbst willen.

*) Abermals ein Argument, wie man **von** einem so einsichtsvollen Philosophen **nicht** erwarten sollte. Vergl. nro. 14. In Ansehung der meisten Leser dürfte es wohl überflüssig seyn, darauf zu antworten. Um einiger Willen mag es geschehen. a) Liebe gegen sich selbst, die das Princip der eigenen Glückseligkeit uns auflegt, und Liebe, die wir gegen Gott beweisen sollen, sind sehr verschiedene Dinge unter einerley Namen. Der Mensch kann also sich über alles lieben; d. h. seine Glückseligkeit sich mehr angelegen seyn lassen, als die Glückseligkeit irgend eines andern Wesens, und doch auch Gott über alles lieben; d. h. die uneingeschränkteste Dankbarkeit gegen Gott, als den Urheber seines Daseyns empfinden, und an der Vorstellung von Gott, als der Vorstellung der höchsten Vollkommenheit, das reinste und höchste Vergnügen finden. Die Beförderung seiner eigenen Glückseligkeit der Beförderung des göttlichen Wohlseyns unterordnen wollen, wäre ja baarer Unsinn. Der Verf. bringt selbst bald Bemerkungen bey, die dasselbe enthalten. b) Andere Formeln müssen gebraucht werden, wenn die Genealogie der Triebe in der Ordnung der Natur angezeigt werden soll, und das Verfahren mit Menschen, die noch auf den untersten Stufen der moralischen Ausbildung stehen; und andere, wenn das Ideal moralischer Vollkommenheit vorstellig gemacht werden

soll.

soll. (s. S. 149.) Der wirklich Tugendhafte dient seinem Nächsten, ist gerecht und billig, bloß aus Pflicht, ohne weitere Rücksicht auf sich. Nicht so der Mensch, der erst tugendhaft werden soll. c) Wenn der Mensch sich und sein eigenes Daseyn nicht liebte: würde aus seiner Liebe gegen Gott nicht viel werden. Die Schwärmereyen einer Guyon sollen doch wohl nicht gesunde Philosophie seyn. d) Daß der Mensch nach seiner eigenen Wohlfarth und Vollkommenheit anhaltender und stärker strebt, als nach der Glückseligkeit anderer, ist eine so weise und nothwendige Einrichtung der Natur, daß der Moralist, der dieselbe umändern will, Mangel an Einsicht verräth. Denn α) die erste und wesentlichste Bedingung der Möglichkeit, glückselig zu seyn, ist, daß man es selbst wolle und suche. Niemand kann mit Gewalt glückselig und vollkommener gemacht werden. β) In dem Maaße kann auch einer anderer Vollkommenheit und Wohlseyn befördern, wie er selbst Kraft und Verstand und Heiterkeit der Seele, kurz inneres und äußeres Vermögen hat. γ) Und so leuchtet es denn wohl ein, daß seinen Nächsten lieben, wie sich selbst, weit etwas anderes und mehreres sagen könne, als andere Menschen nur um sein selbst willen lieben; und doch in das System eines Moralisten, der vom Princip der Selbstliebe, als dem mächtigsten Grundgesetze der Natur, ausgeht, aufs Vollkommenste einpassen.

27) Das tröstende aufrechthaltende Gefühl, so gehandelt zu haben, daß man sich nicht selbst

in seinen eigenen Augen verachten darf, das Bewußtseyn, die Menschheit in seiner Person in ihrer Würde erhalten, und geehrt zu haben — ist nicht Glückseligkeit, auch nicht der mindeste Theil derselben. S. 157.

*) Wenn dieß die Begriffe des Verf. von Glückseligkeit so mit sich bringen; kann ich nicht dafür. Mir aber und vielen andern ist dieß ein wesentlicher Theil der Glückseligkeit. Der Grund, den er hinzugesetzt hat, ist: Denn Niemand wird sich die Gelegenheit dazu, auch vielleicht nicht einmal ein Leben in solchen Umständen wünschen. Niemand? Auch nicht derjenige, der es schon gefühlt hat, wie sichs unmittelbar belohnt, der erkannten Pflicht getreu zu seyn, die Sinnlichkeit der Vernunft auf zu opfern? Diese Behauptung mag der Verf. verantworten. Und was denn auch diejenigen anbelangt; die das Angenehme der Selbstbeherrschung, des Sieges der Vernunft über die Leidenschaft noch nicht kennen; die nur dem Gesetze der Vernunft Gehorsam leisten, weil sie es nicht erdulden können, in ihren eigenen Augen des Lebens unwürdig zu seyn: so ist es ja eben so wohl dem Princip der Glückseligkeit gemäß, so zu handeln, daß man vor überwiegenden, unausstehlichen Uebeln, wohin hauptsächlich Selbstverachtung und Vorwürfe des Gewissens gehören, sich bewahre, als angenehmer Empfindungen sich theilhaftig zu machen.

28) Die innere Beruhigung des Rechtschaffenen, beym Bewußtseyn, seiner Pflicht gemäß

gehan-

gehandelt zu haben, und zu handeln, ist die Wirkung einer Achtung für etwas ganz anderes, als das Leben. — Er lebt nur noch aus Pflicht; nicht weil er am Leben den mindesten Geschmack findet. S. 157.

*) Dieß kann bisweilen der Fall und Gemüthszustand des Rechtschaffenen seyn; gehört aber doch nicht zum Wesen einer rechtschaffenen Denkart. Und wenn es der Fall ist; so ist dem Rechtschaffenen doch nicht seine Existenz, sein Daseyn überhaupt, gleichgültig oder verhaßt; wenn es dieß irdische Leben ist. Er lebt im innern Menschen; wenn er dem äußern schon abgestorben ist.

29) Mit dieser (rein moralischen) Triebfeder (der Achtung fürs Gesetz) lassen sich wohl die Triebfedern der Glückseligkeit verknüpfen — ein nachdenkender Epikurer müßte sich schon für das sittliche Wohlverhalten erklären; — es kann auch rathsam seyn, die Aussicht auf einen fröhlichen Genuß des Lebens *) mit jener obigen Bewegursache zu verbinden — Die Unterscheidung der Principien der Pflicht und der Glückseligkeit ist nicht Gegensatz **). Es kann in gewissem Betracht ***) Pflicht seyn, für seine Glückseligkeit zu sorgen.

*) Besser noch: des ganzen Daseyns in Zeit und Ewigkeit.

**) Das dachte ich auch; und nun werden wir nicht mehr weit von einander seyn.

***) Was soll eigentlich diese behutsame Einschränkung hier sagen?

30) Glückseligkeit bey der Tugend, als der obersten Bedingung dazu, ist das höchste oder vollendete Gut einer Person und auch der Welt *). — Diese zwey Elemente des höchsten Gutes, Glückseligkeit und Sittlichkeit, schränken sich in demselben Subjecte einander gar sehr ein, und thun sich Abbruch **). Sie können nicht analytisch aus einander gefolgert werden, sondern sind synthetisch nach dem Verhältniß der Caussalität verbunden.

*) Das war immer ein Hauptsatz aller Moralisten, und besonders derer, die vom Princip der Glückseligkeit ausgehen.

**) Wirklich, und im Ganzen; oder nur scheinbarlich und in einzelnen Stücken? Verliert man wirklich an Glückseligkeit bey der Tugend, und könnte es ohne diese in jener weiter bringen? Meynt dieß der Verf.? Gewiß nicht. Sonst könnte er ja die Tugend nicht zur obersten Bedingung der Glückseligkeit machen, und Caussalverhältniß zwischen beyden annehmen.

31) Selbstzufriedenheit ist der rechte Name für ein Wohlgefallen an seiner Existenz, welches nicht ein Genuß wie Glückseligkeit, höchstens nur ein Analogon der Glückseligkeit ist; eigentlich ein negatives Wohlgefallen an seiner Existenz, in welchem man nichts zu bedürfen sich bewußt ist. S. 211.

*) Ich will den Betrachtungen der Leser über den Aufwand von Worten und Distinctionen, den

den der Verf. macht, um sich immer noch vom gemeinen Moralsystem entfernt zu halten, nicht weiter vorgreifen. Man vergleiche doch hiebey auch nro. 29.

32) Heiligkeit oder völlige Angemessenheit des Willens zum moralischen Gesetze ist eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt in keinem Zeitpunct seines Daseyns fähig ist. Da sie indessen gleichwohl von der reinen prakt. Vernunft gefordert wird: so kann sie nur in einem ins Unendliche gehenden Progressus bestehen. — Also ist Unsterblichkeit der Seele ein Postulat der reinen prakt. Vernunft. — Der Unendliche, dem die Zeitbedingung nichts ist, sieht in dieser für uns endlosen Reihe die Heiligkeit, die sein Gebot unnachlässig fordert — in einer einzigen intellectualen Anschauung des Daseyns vernünftiger Wesen ganz. S. 220 ff.

*) Herrlich dieß alles; besonders das Letztere!

33) Die reine prakt. Vernunft gebietet Tugend, als oberste Bedingung zum höchsten Gut, dessen zweytes Element Wohlseyn ist. Dieß Verhältniß des Wohlseyns zur Würdigkeit oder Tugend läßt sich aber nicht behaupten, ohne Voraussetzung eines die Natur beherrschenden allmächtigen und gerechten Wesens. Also ist die Existenz Gottes ein zweytes Postulat der reinen prakt. Vernunft. S. 224.

*) Welches um so besser bestehen wird, wenn der theoretischen Vernunft nicht alle ihre

 Gründe

Gründe, an eine solche Weltursache zu glauben, weggestritten werden können.

34) Der letzte Zweck Gottes in der Welt — ist das höchste Gut, d. h. Glückseligkeit unter der Bedingung der Sittlichkeit. S. 133.

*) Angenommen, daß es vernunftlose Thiere gibt, wie es so scheint, dürfte doch wohl der letzte Zweck der Welt nicht ganz auf das Wohlseyn der sittlichen Wesen eingeschränkt werden.

35) Wenn Erkenntniß von Gott und Ewigkeit der theoretischen Vernunft, der sie fehlt, verliehen wäre: so würden die Neigungen, die doch allemal das erste Wort haben *), zuerst ihre Befriedigung, unter dem Namen Glückseligkeit, verlangen. Und weil Gott und Ewigkeit mit ihrer furchtbaren Majestät nur unablässig vor Augen liegen würden — so würden die mehresten gesetzmäßigen Handlungen aus Furcht, nur wenige aus Hoffnung, und gar keine aus Pflicht entstehen. — Das Verhalten der Menschen würde also in einen bloßen Mechanismus verwandelt werden, wo, wie im Marionettenspiel, alles gut gesticuliren, aber in den Figuren, doch kein Leben anzutreffen seyn würde **). S. 264.

*) Was heißt dieß eigentlich im System des Verf.? Da schien es ja, daß die Vernunft das erste Wort habe, indem sie kategorisch gebietet?

**)

**) Gibt es denn also gar keine Erkenntniß von Gott unter uns, aus irgend einer Quelle; oder soll obiges Urtheil wirklich von aller religieusen Tugend gelten? Nicht ad inuidiam sey dieß gefragt; sondern nur um zu sehen, ob alles zusammen bestehen kann und consequent ist? — So gern ich einräume, daß uns gerade so viele Erkenntniß möglich gemacht ist, als uns dient: so bin ich doch nicht im Stande, den Grund der Folgerungen einzusehen, die der Verf. hier auf einander häuft. Die Idee von Gott wirkt ja, ihrer Natur nach, nicht bloß durch Furcht und Hoffnung, sondern auch durch Dankbarkeit, Ehrfurcht und Vertrauen, Gehorsam gegen seine Gesetze. Vernunft und alle Naturgesetze und alle guten Antriebe in der menschlichen Natur bekommen mehr Auctorität und Gewicht, wenn die theoretische Vernunft es nicht zweifelhaft läßt, ob sie das Werk des Zufalls, oder einer blinden Nothwendigkeit, oder der höchsten Weisheit und Güte seyn. Glaube an Gott und ein anderes Leben mäßiget die Anhänglichkeit an die Güter dieser Erde, und räumt dadurch ein Haupthinderniß der Tugend weg; ohne darum diese von Furcht vor Strafen abhängig oder lohnsüchtig und eigennützig zu machen. Und wenn der Verf. alles dieses überhaupt nicht leugnen will: wie kann er es denn unter der Voraussetzung, daß die Ueberzeugung von den Grundwahrheiten der Religion durch die theoretische Philosophie bewirkt werde? Wie vollends die Ideen von Mechanismus und Marionettenspiel hieher kommen, kann ich nicht einsehen.

36) Man kann nicht in Abrede seyn, daß um entweder ein noch ungebildetes oder auch verwildertes Gemüth zuerst ins Gleis des moralisch guten zu bringen, es einiger vorbereitenden Anleitungen bedürfe, es durch seinen eigenen Vortheil zu locken, oder durch den Schaden zu schrecken. Allein so bald dieses — nur einige Wirkung gethan hat: so muß durchaus der reine moralische Beweggrund in die Seele gebracht werden. S. 271.

Wenn man nun auf alle bisher ausgezogenen und erläuterten Hauptsätze dieser Critik der prakt. Vernunft zurückblickt, oder sonst den Inhalt derselben vor Augen hat: so sieht man leicht ein, daß alles, worinn sich der Verf. von andern Moralisten unterscheidet oder zu unterscheiden scheint, auf drey Punkte hinausläuft.

1) Aufs Princip der Sittlichkeit. Aber hier kömmt aller Unterschied nur daher; daß Kant a) die reine Vernunft vor Augen hat; (nro. 4. 5. 10.) und die andern den ganzen Menschen mit allen seinen Neigungen. b) Daß er Selbstzufriedenheit und Selbstachtung nicht zur Glückseligkeit rechnet, und die Namen von Neigungen und Antrieben nur allein von solchen Bestimmungen des Willens gebraucht, die nicht in der Vernunft ihren Grund haben, und dem moralischen Princip entgegengesetzt werden können; (nro 20. 22. 23. 27. 31.) da andere Selbstachtung, Selbstzufriedenheit, Einstimmigkeit der Neigungen und Triebe unter einander für eines der wesent-

wesentlichsten Stücke der Glückseligkeit halten; und die Neigungen in gute und böse, vernünftige und vernunftwidrige eintheilen; oder bey den Trieben das Wesentliche und Unabänderliche, welches auch nicht böse ist, und das Zufällige unterscheiden. Dennoch gibt er seiner Seits zu, daß Sittlichkeit die oberste Bedingung der Glückseligkeit sey. Und auf der andern Seite ist es gemeine Lehre, daß der Wille alsdenn erst sittlich gut und tugendhaft sey; wenn die Vorstellung der Pflicht, als solcher, entscheidender und herrschender Beweggrund ist. Desgleichen auch, daß von Natur im Menschen Achtung für Vernunft, und einiges Gefühl für Billigkeit sey. Und daß die Neigungen ganz sittlich zu machen, Aussicht auf Vortheil und Wohlseyn gegeben werden müsse; daß, glückselig zu seyn, ein nothwendiges Verlangen und ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund des Begehrungsvermögen sey; gesteht wiederum seiner Seits Kant ausdrücklich (nro. 6. 18. 30. 36.)

2) Auf die Freyheit des Willens. Da a) wäre nun gar kein Streit, wenn K. weiter nichts wollte, als daß, im moralischen Sinn, Freyheit des Willens in der Bestimmlichkeit desselben durch Vorstellungen der Vernunft bestehe. Denn dieß wissen und lehren wir alle; und wissen, daß dieß Attribut der Menschheit durch Uebungen der Weisheit erhöht, und durch Befolgung sinnlicher Triebe geschwächt werde. Aber b) diese Freyheit soll α) eine Ausnahme von dem Gesetze der Caussalität seyn; und

β) als eine solche aus dem Wesen der Sittlichkeit folgen. (nro. 9 f.) Dieß nun aber hat K. noch nicht bewiesen.

3) Auf die Gründe des Glaubens an Gott und ein anderes Leben; die K. wie wir andern auch, für wesentliche Bedingungen zur Befestigung des Moralsystems, oder der prakt. Vernunft hält. Nur a) leugnet er, daß die theoretische Philosophie hinreichende Gründe dazu enthalte; sondern findet diese lediglich in der sittlichen Natur des Menschen, oder in der praktischen Vernunft; b) scheint es, daß er nicht Beweggründe zur Tugend davon hergenommen wissen wolle; sondern nur als Voraussetzungen sie betrachte, ohne welche die praktische Vernunft nicht consequent, oder nicht erklärbar seyn würde. (§. 35.)

Ueber die Sprache glaubt der Verf. wie er in der Vorrede äußert, dießmal keine Vorwürfe besorgen zu dürfen. Und wirklich ist mir kein neues Wort aufgestoßen, *als Solipsismus* für Egoismus. Freylich gibt die praktische Philosophie so guten Stoff zu beliebigen Sprachveränderungen und selbgeschaffenen Worten nicht; wie die Abstractionen der Logik und Metaphysik. Einige überflüssig starke Ausdrücke werden die Leser übrigens doch in dem Ausgehobenen bemerkt haben, und vielleicht im Buche sonst noch bemerken.

F.

Kurze

IV. Kurze Anzeigen.

1) A Review of the principal queſtions in morals, particularly thoſe reſpecting the origin of our ideas of virtue, its nature, relation to the Deity, obligation, ſubject - matter and Sanctions. The third edition corrected, and enlarged by an appendix, containing additional notes, and a diſſertation on the being and attributes of the Deity. By Richard Price D. D. F. R. S. 1787. 572 S. 8.

Dieß Buch kam zuerſt 1758 heraus. Der durch mehrere, zumal politiſche, Schriften unter uns bekannte Verf. zeigt ſich auch in dieſer Schrift nicht ohne Vortheil: doch mehr in dem Verfolg, als in der Grundlage aus der theoretiſchen Philoſophie. Und überhaupt mehr in der Anwendung als in der Hervorbringung ſeiner Grundſätze. Beachtung und Befolgung der Beſchaffenheiten und Verhältniſſe der Dinge, iſt ſein höchſter Grundſatz; und bey der Erforſchung des Grundes der Vorſtellungen von dieſen Beſchaffenheiten und Verhältniſſen, und ihrer Wirkungen in der menſchlichen Seele geht er nicht tief und ſubtil genug ein. Die Anmerkungen bey dieſer neuen Ausgabe beziehen ſich hauptſächlich auf Lehrbegriffe und Meynungen einiger neuern engliſchen Schriftſteller in eben



eben diesem Fache, Reid's, Smith's und Payley's. Gegen die beyden erstern zeigt P. viele Achtung, und freut sich, wo er mit ihnen einig seyn kann. Mit Payley ist er weniger zufrieden. Diese Anmerkungen gehen von S. 179-87. In der angehängten Abhandlung, über Gottes Daseyn und Eigenschaften, gibt der Verf. zuförderst die Ueberzeugung, die auch Recens. hat, zu erkennen, daß einen höchstmächtigen, weisen und gütigen Urheber der Welt anzunehmen den Gründen und der Analogie alles unseres Denkens so gemäß sey, daß, ohne alle weitere Beweißgründe, der gemeine Menschenverstand gegen alle Sophistereyen dabey sich behaupten werde. Unterdessen hält er das Argument für das Daseyn eines absolut nothwendigen, und also unabhängigen und uneingeschränkt vollkommenen Wesens, aus der Zufälligkeit des Endlichen und dem Begriff des absolut nothwendigen abgeleitet, für völlig evident. Allein ob er gleich an den Ausdrücken, die Clarke dabey gebrauchte, einiges verbessert, so hat er es doch zu keiner mehrern Stärke gebracht, und nicht einmal in ein so vortheilhaftes Licht gesetzt, als unter uns schon geschehen ist. Wie und wohin er selbst dabey dogmatisire, mag übrigens aus folgender Stelle (S. 506.) erhellen. „Nichts ist so genau mit uns vereiniget — als dieß nothwendige Grundwesen — nichts, wovon wir ein so beständiges und unwiderstehliches Bewußtseyn haben. Wir begegnen ihm in jeder Wahrheit, die wir beachten, in jeder Idee, die uns durch die Seele geht, und in jedem Augenblick, der unser Seyn misset. Und eben deswegen übersehen wir ihn. Wir können nicht glauben, daß er uns so nahe sey, als er es ist; und weil er alles ist, so wird er uns nichts.„ F.

2)

2) Beytrag zu den Erfahrungen über den thierischen Magnetismus von D. A. Wienholt Physikus in Bremen. 120 S. nebst 80 S. Vorbericht. 8. 1787.

Ohne Antheil an dem Streit nehmen zu wollen, den der Verf. dieser Curart wegen bekommen hat, und in einem Theil dieser Schrift fortsetzt, gestehe ich offenherzig, daß ich in den Nachrichten, die er hier mittheilt, den redlichen und zuverlässigen Mann nicht vermisse, den ich in dem Verf. zu kennen schon lange das Vergnügen habe. Und solche Männer sollten uns doch willkommen seyn, wenn sie ihre Beobachtungen in einer lange noch nicht völlig aufgeklärten Sache mittheilen. Ueberhaupt sollte man, mehr als bisher von vielen geschehen ist, die Fragen über die Gründe und die Zulässigkeit dieser sonderbaren Heilart von der simpeln Beleuchtung dessen, was geschieht, oder geschehen seyn soll, absondern; und auch nicht alle dabey schon vorgekommenen oder erzählten Charlatanerien, und offenbare Mißbräuche, der Sache in einem jedweden einzelnen Falle zur Last legen. In allem, was der Verf. hier psychologisches erzählt, ist auch nichts, was demjenigen sehr befremdend seyn oder unglaublich scheinen kann, dem die merkwürdigsten Beobachtungen über Nachtwandler und andere natürlich entstehende außerordentliche Zustände nicht unbekannt sind.

F.

3)

3) M Payley's Grundsätze der Moral und Politik. Aus dem Englischen übersetzt mit einigen Anmerkungen und Zusätzen von C. Garve. Leipzig 1787. 2 Th.

Ueber das englische Product habe ich in den G. A. meine Meynung gesagt. Und das da geäußerte mag ich um so weniger hier wiederholen oder weiter ausführen: da in den Zusätzen des Uebersetzers eben dasselbe, was mir an dem Buche minder gut schien, ausführlich, und so, daß es meine völlige Beystimmung hat, beurtheilt ist. Wenn mit unter der Werth des Buches auch noch ein wenig höher angesetzt seyn sollte, als ich mir ihm nicht bestimmt haben würde: so ist dieß doch kein Punkt, wogegen ich mir Einwendungen erlauben möchte.

Aber über die Gebetserhörung hat sich G. S. 537 ff. auf eine fast zu problematische Weise erklärt; so daß ich besorge, es könnte mißverstanden, und das Ansehn dieses vortrefflichen teutschen Moralisten zu schädlichen Folgerungen gemißbraucht werden. P. nemlich glaubt, daß die Verbindlichkeit zum Gebet nicht bewiesen werden könne; wenn nicht Erhörung desselben mit Grund sich hoffen ließe; und sucht also eine solche Hoffnung gegen die bekannten Einwürfe zu rechtfertigen. G. findet es bedenklich, die Empfehlung des Gebetes auf diesen Grund zu stützen; theils weil es zu schwer werden würde, die Erfahrung mit ihm in Uebereinstimmung zu bringen; theils weil er zu leicht schwärmerische Folgerungen nach sich zieht. „Wer hofft, daß durch sein Gebet die kleinste Aenderung geschehe, die nicht durch die Mittelursachen bewirkt

wirkt werde, der kann auch die größte erwarten. Oder wer glaubt, daß in dem göttlichen Plan auf sein Gebet so Rücksicht genommen worden, daß die Naturkräfte um desselben Willen zur Hervorbringung des gewünschten Erfolges von Ewigkeit her gestimmt worden; der kann dieß eben so wohl erwarten, wenn er um die Versetzung eines Berges, als wenn er um die Wiedergenesung eines Freundes bittet. „Zwischen der Erhörung einer bestimmten Bitte, und zwischen einem Wunder ist der Unterschied sehr schwer zu machen.„ Was mir hiebey nicht recht gefallen will, ist theils der zuletzt angeführte, beym Verf. aber vorausgehende Satz; theils daß der Verf. die schwärmerische Uebertreibung des Glaubens an Gebetserhörung in solch einen Zusammenhang mit der allgemeinen Lehre stellt, als ob beyde nicht wohl getrennt werden können.

Wie man an Gebetserhörung glauben könne, ohne deswegen Wunder, unmittelbare Wirkungen der Gottheit, oder wohl gar Abänderungen des von Ewigkeit bestimmten Planes der Schöpfung und Regierung zu erwarten; braucht einem G. nicht gesagt zu werden; und ist selbst in einem der ausgezogenen Sätze, obwohl nur im Vorbeygehen, angemerkt.

Vor jenen schwärmerischen Ausschweifungen aber ist die Vernunft bewahrt; so bald man den Grundsatz so bestimmt; daß wir Gebetserhörungen hoffen dürfen, weil und in so fern manches für einen Menschen gut und heilsam, und so mittelbar auch nützlich für die Welt seyn könne, wenn es nach einem demüthigen kindlichen Gebet zu Gott geschieht, da dasselbe außer-

dem,

dem, wenn es etwa leichtsinnig oder stolz gehofft worden wäre, nachtheilig gewesen seyn würde.

Dieser Grundsatz ist so unschuldig, als einer, an den Thorheiten der Schwärmerey und Frömmeley. Und gibt doch immer so viele Hoffnung als nöthig ist, um das Gebet nicht bloß als einen natürlichen, und zur Unterhaltung der religieusen Empfindungen nützlichen Trieb, sondern auch als eine vor der aufgeklärten Vernunft schickliche und pflichtmäßige Handlung betrachten zu können. Mein lieber Freund — denn warum sollte ich nicht meinem Herzen diese Sprache hier erlauben — wird auch, wenn er will, leicht bemerken, daß der Philosoph in dieser Materie sich vorzusehen habe, daß er nicht zu viel beweise. — Man würde mir aber wahrlich Unrecht thun, wenn man dieß so auslegen wollte, als ob ich nur aus Achtung für die Bibel den Glauben an Gebetserhörungen vertheidigte. Uebrigens gibt es noch einen Gesichtspunkt bey der Frage von der Gebetserhörung und den Gründen, dieselbe zu behaupten oder zu bezweifeln, aus welchem freylich der englische Moralist so wenig, als sein Commentator, hier die Sache ansah; welcher aber überhaupt um so weniger übergangen werden darf, da eine jede vernünftige Lehre vom Gebet auf ihn hauptsächlich sich bezieht. Dieser zufolge sollen wir nemlich hauptsächlich um geistige Güter, um Tugend und Weisheit bitten. Und daß dieß Gebet nicht ohne Erfolg bleibe, wenn nur auch die andern Mittel zur Weisheit und Tugend zu gelangen, dabey angewendet werden; wird schwerlich von denen geleugnet werden, die überall Erfahrungen davon haben. Daß dabey nun freylich über den eigentlichen Grund des

des entsprechenden Erfolgs — die Sache überhaupt betrachtet — gestritten werden könne; leuchtet jedem Anfänger in der Psychologie ein. Aber wer nicht zu sehr Anfänger ist, wird auch bald begreifen, daß einzelne Ereignisse nach allgemeinen Vorstellungen nicht gründlich erklärt werden können. Und wer einen Gott glaubt, von dem alle Weisheit und alles Gute abstammet, einen Gott, der seine Welt kennt und liebt, und als die höchste Kraft fortwirket, dem kann es doch schwerlich sonderbar scheinen, daß Erkenntniß und Kraft zum Guten noch immer von ihm gegeben werden, denen die sich auch durch Gebet zu ihm derselben empfänglich machen. F.

4) Ueber den Unterschied der Geisteskräfte und dessen physische Ursachen. Von Ant. Joseph Dorsch, Prof. der Philos. auf der Universität zu Maynz. Frankf. 1787. 98 S. 8.

Aus einer großen Menge berühmter Schriftsteller gesammelte, mit Einsicht geordnete, und hie und da weiter entwickelte Gedanken. Der Verf. arbeitet hauptsächlich, wenigstens allernächst, für seine Zuhörer; um die er sich dadurch gewiß verdient macht. Aber auch andern, die nicht selbst schon viel gelesen haben, kann seine Arbeit nützlich seyn. In eben der Absicht hat er schon einen Abriß der philosophischen Historie herausgegeben; und wird fortfahren, mehrere Hauptstücke der Philosophie so zu bearbeiten. Empyrisch und Hypokrates sind Druckfehler, die wahrscheinlich nicht auf die Rechnung des Verf. gehören. F.

5) Anweisungen zum regelmäßigen Studium der empirischen Psychologie für die Candidaten der Philosophie zu Münster. Von Ferdinand Ueberwasser, Prof der empir. Psychologie und der Logik. 1787. Erste Abtheil. 280 S gr. 8.

Gut ausgewählte und zur Begründung richtiger Vorstellungen von den Kräften des menschlichen Verstandes, des rechten Gebrauchs und der Vervollkommung derselben, geschickt angewandte Erfahrungen. Angehenden Lehrern der Psychologie kann diese Schrift gute Dienste thun; aber auch sonst beym ganz eigenen Sudium wohl gebraucht werden. Dieß erste Stück beschäftiget sich, nach einer gründliche Einsichten verrathenden allgemeinen Einleitung in die Psychologie, mit den äußern Sinnen, dem Gedächtnisse und Erinnerungsvermögen, der Einbildungskraft und dem Mitgefühl. F.

6) Eleutheriologie, oder über Freyheit und Nothwendigkeit. Zum Gebrauch der Vorlesungen in den Michaelisferien. Von J. A. G. Ulrich. Jena in der Cröckerschen Buchhandlung. 1788. 106 S. 8.

Eine meisterhaft deutliche Vorstellung des deterministischen Systems und des Ungrundes der gewöhnlichen Einwürfe gegen dasselbe. Kants Critik der prakt. Vernunft gibt dem Verf. vielleicht Gelegenheit, einige Punkte einmal noch weiter auszuführen. F.

7)

7) Villaume Von dem Ursprung und den Absichten des Uebels 3 Th 8. von 1784-87.

Das Werk gehört, schon wie es jetzt ist, unter die classischen Schriften über diesen wichtigen Gegenstand; wegen der manchen tief eingehenden Bemerkungen, und vortheilhaften neuen Erläuterungen, die es enthält. Es läßt sich aber erwarten, daß der Verf. in der Folge ihm hie und da eine mehrere Vollkommenheit geben wird. Er gehört gewiß unter die hellsten Köpfe unsers Zeitalters; dem man es bey jedem neuen Producte seines Geistes anmerkt, daß er unterdessen beträchtliche Fortschritte gemacht hat. Was aber bey lebhaften, selbst denkerischen, Köpfen nicht ungewöhnlich ist, daß sie die Systeme anderer nicht genug kennen, oder nicht ruhig genug untersuchen, daher manches für ungesagt halten, oder für mehr verschieden von dem Ihrigen, als es wirklich ist; und daß sie überhaupt nicht immer die vorsichtigsten und anpassendsten Ausdrücke wählen, dadurch auch bey ihren Hauptsätzen bisweilen über Grund und Ziel hinauskommen; dieß glaubte ich auch bey dieser, immer vortrefflichen, Arbeit des Verf. verschiedentlich zu bemerken. F.

8) Ueber Kinderunzucht und Selbstbefleckung. Ein Buch bloß für Aeltern, Erzieher und Jugendfreunde; von einem Schulmann. Züllichau und Freystadt. 1787. 422 S 8.

Das Buch verräth einen rechtschaffenen und aufgeklärten Mann; der über seinen Gegenstand viel gedacht, gelesen und beobachtet; seine Mei-

nungen auch nach und nach verschiedentlich abgeändert hat; nunmehr nach allen seinen Schwierigkeiten und Beziehungen ihn kennt; und durch die Vorsicht, mit der er seine Grundsätze und Rathschläge bestimmt, Erziehern vorzüglich nützlich seyn kann. F.

9) Alexis oder von dem goldenen Weltalter. 1787.

Von der Muße des Herrn v. Hemsterhuis, dem ich in jedem Zeitalter einen oder etliche Nachfolger, aber keine Nachahmer wünsche. F.

10) Winke für gute Fürsten, Prinzenerzieher und Volksfreunde. Von Martin Ehlers, Prof. der Philos. zu Kiel. Erst. Th. 1786. 462 S. 8.

Ueber Volksaufklärung; die Gefahr unweiser Toleranzeinrichtungen in Beziehung auf Katholiken unter Protestanten und Griechen; Politische Glaubensartikel; Geheime Ordensgesellschaften.

Zweyter Th. 1787. 528 S. 8.

Von den schädlichen Wirkungen der Zettelbanken, und deren möglichen Verbesserung; Von den Hindernissen der Glückseligkeit in der häuslichen Wirthschaft und Lebensart unsers Zeitalters, und den Mitteln dagegen; Von der Erziehung. — Beobachtungen und Lehren eines so aufgeklärten, redlichen und freymüthigen Mannes verdienen gewiß allemal Aufmerksamkeit. Wenn er sich bisweilen für einige zu stark ausdrückt; so konnte es ihm vielleicht um anderer Willen so nöthig scheinen; wenigstens kann es dem lebhaften Gefühl bey wichtigen Anlässen verziehen werden. F.

11) John Locke, über die Erziehung der Jugend unter den höhern Volksclassen. Aus dem Englischen übersetzt, und mit Zusätzen und Anmerkungen versehen von C. G. Ouvrier. Leipzig bey S. L. Crusius. 1787. 491 S. 8.

Ich habe diese Uebersetzung in den G. A. empfohlen; und sie verdient es. Unterdessen habe ich, bey nachheriger Vergleichung, die im neunten Theil der Allgem. Revision des Schul- und Erziehungswesen, von Rudolphi, in Absicht auf fließende Schreibart vorzüglich gefunden. F.

12) Kantische Denkformen oder Kategorien von G. A. Tittel. — Wer die Sonne des Tages nicht tragen mag, des sey die Nacht — Frankf. am Mayn in der Gelehrten Buchhandlung 1788. 111 S. 8.

Der Verf. bemerkt wohl die schwachen Seiten des Kantischen Systemes, und kann dazu beytragen, daß sie auch anderen, die sie noch nicht kennen, bemerklich werden. Aber er stellt sich diese Schwächen größer vor, als sie sind; weil ihn die Sprache des Königsbergischen Philosophen, deren Bedeutung er sich noch nicht überall geläufig genug gemacht hat, bisweilen verwirrt und irre führt. Ueber das Erstickende und Ueberlastende dieser Sprache führt er daher auch öfters Klagen. Wenn er es widersprechend findet, daß K. alle Erkenntniß *a priori* von aller Erfahrung unabhängig macht; und doch Anschauungen a priori annimmt, und alle un-

sere Anschauungen für sinnlich erklärt und von der Sinnlichkeit abhängig macht: so ist er nicht aufmerksam genug gewesen auf den Unterschied, den K. zwischen Sinnlichkeit und Empfindung desgleichen Erfahrung macht. Der Raum, wie ihn die reine Mathematik zum Gegenstand hat, ist freylich auch nach K. Gegenstand der Sinnlichkeit, der Anschauung; aber nicht Gegenstand der Empfindung: so wie es die Qualitäten der Körper sind. Ob K. recht daran gethan habe, die Begriffe von Sinnlichkeit, Anschauung, Empfindung, Erfahrung so einander entgegen zu setzen; ob, Verschiedenheit der Ausdrücke bey Seite gesetzt, er die Grundsätze seiner Philosophie von sinnlicher Erkenntniß und Erfahrung bewiesen habe, in einem andern Sinn, oder besser, als längst geschehen ist — das sind andere Fragen. Nur so schwach gegründet und übel zusammenpassend ist das Kantische System nicht, als es diesem Verf. zu seyn scheint. Je mehr man sich die Begriffe dieses Philosophen unter seinen eigenen Ausdrücken geläufig gemacht hat; desto mehr bewundert man die Feinheit, mit der wenigstens das Meiste verarbeitet und in einander eingepaßt ist. Freylich verliert sich auch bey denen, die nicht selbst Neulinge sind, das Ansehen von Neuheit in den Lehren und Beweisen dieses Systems in eben dem Verhältnisse; und man wird gewahr, daß die auffallenden, so viel zu sagen scheinenden Sätze, geläutert und bestimmt, nach den Läuterungen und Bestimmungen, die im System selbst vorkommen, weder das Schlimme und Fürchterlich Falsche, wie Hr. T. sich einmal ausdrückt, (in der Lehre von der Sinnenwelt) noch das Gute und Gründliche (in der Lehre von Caussalität, Freyheit, Sittlichkeit) wirklich in sich

sich fassen, was sie beym ersten Anblick zu enthalten scheinen. Daher concentrirten sich meine Einwendungen gegen die Critik dieses Philosophen gleich anfangs, und concentriren sich immer mehr dahin, daß er sich bey verschiedenen Gelegenheiten zu stark ausdrücke. Hätte sich Kant nicht die Ausdrücke erlaubt, daß die Körper mit samt dem Raume bloße Vorstellungen in uns seyn, daß außerhalb der Erfahrung es gar keine Erkenntniß und kein Merkmal der Wahrheit gebe; hätte er die ursprünglichen subjectiven Gründe unserer Erkenntniß, die vor aller Erfahrung wirklich a priori da sind, nicht Anschauungen und Begriffe genannt u. s. w., so würde schwerlich ein Vertrauter der Philosophie gegen ihn gestritten haben; freylich aber auch die Menge nicht so in Erstaunen gerathen seyn. Sein Beyspiel ist nicht das einzige in der Geschichte der Wissenschaften. Wie lange oder wie kurz die Dauer dieses Erstaunens bey der Menge, oder denen die sich überraschen ließen, auch seyn mag: so wird die philosophische Geschichte unsers Zeitalters doch gewiß Kanten immer unter die Denker vom ersten Rang zählen. Zur Vollkommenheit der Welt gehört auch Mannichfaltigkeit und Contrarietät der Denkkräfte. Streiten wir also gegen ihn; vergessen aber nicht, daß wir zusammen Theile eines mit höchster Weisheit angelegten Ganzen sind; und daß Jeder an seiner Stelle die Dinge nicht so ansieht, wie der Andere auf einer andern Stelle; auch dieß nicht, daß einem Jeden seine Sache ganz natürlich die beste zu seyn scheint.

F.

Zugabe.



Zugabe.

Vernunfturtheil über Wirklichkeit im Traum. Eine Erfahrung. Zu S. 22.

Nachdem ich bereits über eine Stunde gewacht hatte, schlief ich wieder ein, kurz vor der Morgenzeit, um welche ich aufzustehen gewohnt bin. Im Traume nun glaubte ich bereits in meine Wohnzimmer des obern Stockwerkes mich zu begeben. Wider die Gewohnheit fand ich das Vorzimmer geheizt, und auf dem Ofen der Arbeitsstube, allerley, was dahin nicht gehörte, und ich nie da gesehen hatte. Ich dachte, die Aufwärterinn habe dieß beym Einheizen dahin gelegt, und noch nicht weggenommen, weil sie mich so frühe nicht erwartet hätte. Bald glaubte ich sie auch zu hören, als ob sie Holz aufnehme, und damit der Thür sich nähere, um einzuheizen; mich selbst aber im Lehnstuhl. Nun kam mich die Sorge an, sie möchte, wenn sie mich hier so ganz wider Vermuthen erblickte, sich erschrecken. Ich wollte also nicht im Sessel liegen bleiben, sondern aufstehen, damit sie mich hörte, ehe sie noch hereinkäme. Aber nun fühlte ich mich außer Stand mich zu bewegen; und ward mir dadurch bewußt, daß ich schlief. Dabey glaubte ich mich noch auf meiner Arbeitsstube im Lehnstuhl. Nun machte die, der ächten äußern Empfindung beraubte Vernunft ihr Meisterstück in folgendem Dilemma Bin ich wirklich hier: so muß auch die Aufwärterinn schon hier gewesen seyn, und eingeheizt haben, und kömmt also nicht jezt erst in dieser Absicht herein. Ist sie aber noch nicht hier gewesen; so bin auch ich nicht wirklich hier, sondern liege noch unten in meinem Bette, und träume nur. Diese lezte Schlußfolge wurde auch noch dadurch unterstüzt, daß ich mir bewußt war, wie die Thüren meiner obern Zimmer des Nachts verschlossen seyn, und die des Vorzimmers, durch welche ich doch gekommen zu seyn glaubte, inwendig verriegelt; und wie der Schlüssel zur andern Thür an einem bestimmten Ort für die Aufwärterinn liege, von welchem ich ihn doch — nach den Vorstellungen meines Traumes — nicht weggenommen hatte. Jezt erwachte ich; ob durch die Anstrengung dieses Nachdenkens, oder durch eine äußerliche Einwirkung: kann ich nicht sagen. — Ich habe in meinem Leben viel nachgedacht im Traume, und auch über den jedesmaligen Traum. Aber eines so bestimmten Urtheils der Vernunft über Schein und Wirklichkeit im Traume, nach den bloßen Verhältnissen der Vorstellungen ohne auch nur das vermeynte Gefühl zu Hülfe zu nehmen, als in diesem Dilemma liegt; bin ich mir aus keinem andern Traum bewußt. Aber wie unvollkommen blieb doch auch hier das Urtheil der Vernunft über Wirklichkeit, ohne Hülfe der Empfindung? Und schwerlich würde es auch nur so weit damit gekommen seyn; wenn nicht das vermeynte Hören der sich zum Einheizen annähernden Aufwärterinn den stärksten Zweifel gegen den Schein meiner Gegenwart in der schon geheizten Arbeitsstube erregt hätte.



